ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА
1973

1 Ф
Ф 56

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редакционная коллегия:
Л. Н. СУВОРОВ (ответственный редактор),
И. А. КОНИКОВ, И. С. НАРСКИЙ, Т. И. ОЙЗЕРМАН,
Е. П. СИТКОВСКИЙ, В. В. СОКОЛОВ

Ф $\frac{0151\text{-}175}{004(01)\text{-}73}$ 19-73

© Издательство «Мысль». 1973

ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый вниманию читателей коллективный труд создан в связи с 200-летием со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля. Цель его — показать современное значение философских идей великого немецкого мыслителя и идейную борьбу вокруг его философского наследия.

Книга подготовлена авторским коллективом, созданным Институтом философии АН СССР и научным советом АН СССР по истории общественной мысли. В основу большинства глав книги положены доклады, сделанные их авторами на VIII Международном гегелевском философском конгрессе, посвященном 200-летию со дня рождения Гегеля (август 1970 г., Берлин), и на научной сессии отделения философии и права АН СССР, посвященной 200-летию со дня рождения Гегеля (февраль 1971 г., Москва).

Главы книги написали следующие авторы: Вступление — акад. Ф. В. Константинов,

I — акад. М. Б. Митин,

II — доктор философских наук З. М. Оруджев,

III — член-корреспондент АН СССР Т. И. Ойзерман,

IV — профессор Индржих Зелены (ЧССР),

V — член-корреспондент АН СССР П. В. Копнин,

VI — член-корреспондент АН УССР В. И. Шинкарук,

VII — кандидат философских наук В. А. Лекторский,

VIII — кандидат философских наук Д. Т. Кордзая,

IX — доктор философских наук Э. В. Ильенков,

X — доктор философских наук В. Ф. Асмус,

XI — доктор философских наук И. С. Нарский,

XII — акад. Б. М. Кедров,

XIII — кандидат философских наук И. А. Коников,

XIV — кандидат философских наук И. Л. Андреев,

XV — член-корреспондент АН СССР А. А. Пионтковский,

XVI — доктор философских наук Е. П. Ситковский,

XVII — доктор философских наук В. В. Соколов,

XVIII — член-корреспондент АН СССР М. Т. Иовчук,

XIX — доктор философских наук Л. Н. Суворов,

XX — кандидат философских наук Б. В. Богданов,

XXI — доктор философских наук М. Ф. Овсянников,

XXII — кандидат философских наук Д. Д. Средний,

XXIII — кандидат философских наук И. И. Квасова,

XXIV — доктор философских наук Я. И. Хачикян,

XXV — кандидат философских наук Е. В. Волкова,

XXVI — кандидат философских наук А. А. Баженова,

Заключение — кандидат философских наук И. А. Кобников, доктора философских наук И. С. Нарский, Л. Н. Суворов.

Библиография к книге подготовлена Л. В. Шумиловой. Научно-организационную и научно-вспомогательную работу по книге вели Т. С. Григолюк (ученый секретарь издания), А. В. Калинина, К. В. Кичунова, И. Б. Кузнецова и Н. М. Макеева.

Авторский коллектив и редакционная коллегия выражают признательность за ценные замечания и пожелания докторам философских наук З. А. Каменскому, С. И. Попову, Э. А. Баллеру, кандидату философских наук К. Андрееву (НРБ) и всем другим товарищам, принимавшим участие в обсуждении и рецензировании книги в ходе подготовки ее к изданию.

ГЕГЕЛЬ И НЕКОТОРЫЕ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ
(Вместо введения)

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) — выдающийся немецкий мыслитель, творец диалектической логики, создатель самого богатого и всестороннего в домарксистской философии учения о развитии, явившегося одним из теоретических источников нового, революционного учения — диалектического и исторического материализма.

Самым глубоким и значительным в философии Гегеля была его диалектика, развитая им в идеалистической форме, но заключавшая под мистической оболочкой громадное революционное содержание.

Фридрих Энгельс, характеризуя революционное содержание философии Гегеля, писал: «...именно в том и состояло истинное значение и революционный характер гегелевской философии... что она раз и навсегда разделалась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия. Истина, которую должна познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, которые остается только зазубрить, раз они открыты; истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более высокие...» (*1*, XXI, 275) *.

Подчеркивая это революционное, антидогматическое

---

* Здесь и далее первая цифра в скобках (набранная курсивом) соответствует номеру, под которым значится цитируемое произведение в списке литературы, помещенном в конце книги. Последняя цифра — номер страницы произведения, на которой находится соответствующая цитата. При ссылке на многотомные издания соответствующий том обозначается римской цифрой.

существо гегелевской диалектической философии, Ф. Энгельс вместе с тем указывал, что взгляды Гегеля были сформулированы им в абстрактной форме, зачастую недостаточно определенно.

Эти «взгляды не даны Гегелем в такой резкой форме. Это вывод, к которому неизбежно приводит его метод, но этот вывод никогда не был сделан им самим с такой определенностью» (*1*, XXI, 276).

Гегелевская философия заключала в себе глубокое внутреннее противоречие между его революционным методом и консервативной, идеалистической системой. Это во многом определяло и судьбу гегелевской философии в истории общественной мысли.

Реакционеры всячески превозносили консервативную сторону гегелевской философии, а прогрессивные мыслители обращали внимание прежде всего на его диалектику, видя в ней алгебру революции.

Следует, однако, отметить, что даже такой выдающийся мыслитель, как Л. Фейербах, не смог правильно отнестись к гегелевской философии. Он отверг ее в целом, включая и диалектику, как реакционный идеалистический хлам. Только благодаря Марксу и Энгельсу удалось спасти от забвения и реакционной критики то великое и революционное, что содержалось в философии Гегеля.

Основоположники марксизма освободили гегелевскую диалектику от мистической оболочки, критически переработали ее на материалистической основе, используя данные современного им естествознания и исторический опыт общественного развития. Они создали новую, высшую форму диалектики — материалистическую диалектику, составляющую душу марксизма, его теоретическое основание. Без этой революционной диалектики не было бы и «Капитала» Маркса, и всего марксизма. В этой связи стоит напомнить известное замечание Маркса о том, какую помощь в работе над «Капиталом» ему оказала «Логика» Гегеля. В то время как буржуазные филистеры третировали Гегеля, Маркс демонстративно подчеркивал значение творений этого великого мыслителя и объявил себя его учеником.

Владимиру Ильичу Ленину принадлежит гениальное изречение о том, что, кто не читал «Логики» Гегеля, тот не понял «Капитала» Маркса. Эту идею можно и должно

распространить и на другие труды основоположников марксизма, в том числе и на труды самого В. И. Ленина. Сейчас, когда некоторые зарубежные марксисты выдвигают ложный тезис о том, что теоретическую основу коммунистического движения составляют лишь «Манифест Коммунистической партии» и «Капитал», а отнюдь не «Диалектика природы» и не «Материализм и эмпириокритицизм», ленинское положение звучит весьма актуально. Вышеприведенный ложный тезис, сформулированный, в частности, Радичи в журнале «Ринашита», свидетельствует о непонимании действительного отношения между диалектическим методом, с одной стороны, и марксистской философией, теорией научного коммунизма — с другой. Утверждение Радичи свидетельствует и о том, что автор его не понял философского содержания и значения «Капитала» Маркса, которые раскрыл и показал современникам Ленин.

Передовые мыслители России — Чернышевский, Герцен, Белинский, Плеханов — видели в диалектике Гегеля революционное оружие и высоко ценили великого немецкого философа.

О том, какое значение для нашей эпохи имеет философское наследие Гегеля, убедительно свидетельствует отношение к Гегелю и его философии нашего учителя и вождя В. И. Ленина.

В один из ответственнейших периодов мировой истории, когда нужно было искать революционный выход для народов из ада империалистической войны, Ленин, работая над книгой об империализме — книгой, явившейся «Капиталом» XX века, вновь, подобно Марксу, обращается к «Науке логики» и другим сочинениям Гегеля.

Поверхностному уму не понять, как это Ленин — величайший революционный вождь — в дни, когда надо было мобилизовать все силы на борьбу против империалистической бойни, засел за абстрактнейшие философские произведения идеалиста Гегеля.

Как могли помочь ему найти ответы на великие вопросы новой эпохи сочинения Гегеля? Без диалектики как наиболее глубокого и всестороннего учения о развитии нельзя было дать анализ противоречий империализма, нельзя было создать новую теорию социалистической революции, учение о возможности прорыва цепи империализма в наиболее слабом из его звеньев и тем самым

открыть социалистическую перспективу как для России, так и для других народов, для всего человечества.

Разрабатывая марксистскую диалектическую логику, В. И. Ленин одновременно развивал теорию социалистической революции. И позже, отвечая своим догматическим противникам типа Каутского, Суханова, Ленин подчеркивал, что они не поняли решающего в марксизме — его диалектики.

В. И. Ленин считал одной из важных теоретических задач, стоящих перед марксистами, всестороннюю разработку диалектики как философской науки. Из «Философских тетрадей» Ленина видно, в каком направлении необходимо было осуществлять это.

События в России и обстановка войны не дали возможности Владимиру Ильичу продолжить эту работу. Но в 1922 г. в статье «О значении воинствующего материализма» он вновь возвращается к этой проблеме и выдвигает перед советскими философами задачу создания Диалектической Логики с большой буквы и использования для этой цели теоретического наследия Гегеля. Ленин писал, что марксисты «должны организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т. е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своем «Капитале» и в своих исторических и политических работах и применял с таким успехом, что теперь... каждый день пробуждения к жизни новых народов и новых классов все больше и больше подтверждает марксизм» (*3*, XLV, 30).

И сегодня мы относимся к философскому наследию Гегеля так, как относились к нему Маркс, Энгельс, Ленин.

В великом философском здании, возведенном Гегелем, содержится еще очень много таких сокровищ, которые надо извлекать, изучать и всемерно использовать при разработке марксистской диалектической логики, над чем трудятся советские философы.

Гегелевский гений был всеобъемлющим и универсальным. Он внес великие идеи не только в теорию диалектики, но и в философию истории, в эстетику, учение о праве и многие другие отрасли знания. Каждый, кто изучал сочинения Гегеля, так или иначе испытал на себе влияние его теоретических идей и поэтому в известной мере обязан ему своим духовным развитием.

Только революционные марксисты-ленинцы являются подлинными наследниками философского учения Гегеля, всего передового, истинного, непреходящего, что создал этот мыслитель-гигант, оказавший такое огромное влияние на развитие многих сторон философской мысли.

* *
*

Настоящее издание имеет целью показать современное значение философских идей Гегеля и идейной борьбы вокруг них.

Потребность в таком исследовании сейчас особенно ощутима в связи с обостряющейся идеологической борьбой, необходимостью критики и разоблачения современного антикоммунизма, буржуазной марксологии и ревизионизма по вопросам диалектики. Между тем в нашей философской литературе после 1932 г. (дата выхода сборника статей «Гегель и диалектический материализм») хотя и вышло несколько монографий о Гегеле (работы М. Ф. Овсянникова, К. С. Бакрадзе и др.), но пока еще не появлялось сводного труда, дающего марксистско-ленинский анализ основных аспектов философии Гегеля и их значения для современности.

Настоящий коллективный труд представляет собой попытку подвести некоторые итоги исследований, осуществленных советскими учеными-марксистами за последние десятилетия. Структура книги, предусматривающая исследование соотношения философии Гегеля и марксизма по вопросам материалистической диалектики, общественного развития, истории философии и эстетики, позволяет дать анализ и оценку основных аспектов рассматриваемой проблемы.

В работе показывается роль философии Гегеля для современного развития различных областей философского знания (теории диалектики, логики, истории философии и др.), подчеркивается историческое значение его философского наследия как одного из источников марксизма. Вместе с тем большое внимание в этом труде уделяется вопросу о традициях в изучении гегелевской философии и ее исторических судеб, показывается значение ленинских принципов ее исследования, выявляются заслуги марксизма-ленинизма по отношению к философскому на-

следию Гегеля. Наряду с позитивным анализом и оценкой философии великого мыслителя в книге дается критика современных идеалистических интерпретаций гегелевского учения. Все это, по мысли авторов, должно сыграть полезную роль в научном осмыслении философского наследия великого немецкого диалектика в свете решения принципиальных задач современного марксистско-ленинского философского знания и идейной борьбы против современной идеологии антикоммунизма, буржуазных марксологических теорий, социал-реформистских и ревизионистских извращений марксизма-ленинизма.

Раздел I
ГЕГЕЛЬ И МАРКСИЗМ

I

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА

Немецкая классическая философия, вершиной которой было учение Гегеля, является одним из теоретических источников марксизма. Гегель близок и дорог нам как создатель развернутой системы диалектических законов и категорий. Эта система, хотя и основанная на принципах объективного идеализма, сыграла чрезвычайно важную роль во всей истории диалектики. Развивая свои идеи о диалектике как единой и всеобщей теории развития, Гегель поднял на огромную высоту понимание мировоззренческого значения философии, ее роли в общественной жизни.

Классики марксизма, критически переосмысливая диалектические идеи Гегеля, дали глубокую и точную характеристику его философии. Энгельс отмечал, что система Гегеля «охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система» (*1*, XXI, 278), что во всех областях философии, которые исследовал Гегель, он развил «и поныне поражающее богатство мыслей».

Энгельс указывает, правда, на многие искусственные гегелевские конструкции, порожденные стремлением создать некую законченную систему, служащую завершением всякого знания. Однако, как отмечает Энгельс, это только рамки возведенного философом здания. «Кто не задерживается излишне на них, а глубже проникает в грандиозное здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность» (*1*, XXI, 278).

Философия Гегеля, рассматривающая внутренние противоречия как основное стимулирующее начало всякого движения и развития, означала подлинное методологиче-

ское преодоление метафизического метода мышления. «Противоречие, — утверждал Гегель, — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя» (*54*, I, 206).

С течением времени все полнее раскрывается роль Гегеля в развитии мировой философской мысли. Чем сложнее и динамичнее становится общественная жизнь, пронизываемая острыми социальными конфликтами и революционными потрясениями, чем богаче и углубленнее развитие науки и техники, тем больше возрастает роль и значение диалектического метода, создателем которого на базе идеализма был Гегель.

Философская система Гегеля в течение полутора веков остается в центре внимания многочисленных философских школ и направлений. Не утихает борьба вокруг гегелевских воззрений, непрерывно растет литература о Гегеле во всех странах. Однако объективная, подлинно научная оценка учения Гегеля дана только марксизмом-ленинизмом.

Исторические судьбы философии Гегеля — величайшего предшественника марксизма — весьма примечательны. Создатель диалектического идеализма, самый выдающийся представитель немецкой классической философии уже давно третируется значительной частью буржуазных философов как якобы путаник и политический реакционер. К. Маркс в послесловии ко второму изданию «Капитала» указывал на претенциозных философствующих эпигонов второй половины XIX в., которые «усвоили манеру третировать Гегеля, как некогда, во времена Лессинга, бравый Мозес Мендельсон третировал Спинозу, как «мертвую собаку»». В противовес этим хулителям Гегеля Маркс писал в том же послесловии, что он «открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя» (*1*, XXIII, 21). Это было не только вызовом отвернувшейся от диалектики буржуазной философии, но и подчеркнутым признанием того, что мистификация, которую «претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения» (*1*, XXIII, 22).

В то время как буржуазная философия начиная со второй половины XIX в. предавала гегелевскую диалектику не просто забвению, но и поруганию (следуя в этом за современником и противником Гегеля иррационалистом А. Шопенгауэром), основоположники марксизма спасли гегелевскую диалектику и путем материалистической переработки выявили ее непреходящее историческое содержание. «Маркс и я, — писал Энгельс, — были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели ее в материалистическое понимание природы и истории» (*1*, XX, 10).

Прошло почти 100 лет со времени этих выступлений Маркса и Энгельса. И естественно, за это время исторический процесс отречения буржуазных философов от прогрессивного идейного наследия зашел еще дальше. Для большинства современных буржуазных философов, в особенности из лагеря позитивистов, Гегель теперь уже, правда, не столько «мертвая собака», сколько живой противник. Но самое парадоксальное в борьбе идеологов современной реакционной буржуазии против своего гениального предшественника — это, конечно, обвинение в политической реакционности.

Известный английский философ-антикоммунист К. Поппер в книге «Открытое общество и его враги» объявляет Гегеля одним из главных и непримиримых противников «открытого», или демократического, общественного устройства, создателем систематического учения о тоталитарном государстве, контуры которого, по словам Поппера, были намечены уже Платоном. Гегель, заявляет Поппер, повторяя небезызвестного Гайма (автора опубликованной в 1857 г. книги «Гегель и его время»), «был глашатаем реакции против французской революции» (*252*, II, 56).

Подобная интерпретация гегелевской философии завершается утверждением о том, что немецкий фашизм представляет собой «правое крыло гегельянства» (*252*, II, 30).

Другой активный деятель антикоммунизма, прагматист С. Хук, без всяких околичностей именует Гегеля «философским цепным псом прусского режима» (*230*, V, 86). Стоит задуматься: почему реакционеры наших дней ополчаются против выдающегося деятеля немецкой

философской революции, той самой революции, которая стала прелюдией революционной бури 1848 г.?

Энгельс в свое время указывал, что немецкие либералы 30-х годов XIX в. (впрочем, как и немецкие феодальные правители того времени) видели в учении Гегеля нечто вроде королевско-прусской государственной философии. Не удивительно поэтому, что либералы были рьяными противниками этой философии, а прусское правительство поддерживало ее до тех пор, пока младогегельянцы не выявили содержавшихся в ней революционных и атеистических тенденций. Неужели же современные буржуазные гонители гегелевской философии уподобились либералам 50-х годов прошлого века? Нет, конечно, хотя бы уже потому, что С. Хук и К. Поппер не либералы эпохи буржуазных революций, а консерваторы эпохи революционного социалистического преобразования общественных отношений. Не действительные политические пороки гегелевского учения, а его революционная сторона, его диалектика вызывают неистовое возмущение Поппера, Хука и множества других противников марксизма.

«В своем рациональном виде, — писал Маркс, — диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна» (*1*, XXIII, 22). Разумеется, диалектика Гегеля вследствие идеалистической мистификации не была подлинно научным методом. Однако, после того как марксизм выявил рациональное ядро гегелевской диалектики и создал научную, материалистическую диалектику, истинный исторический смысл учения Гегеля стал очевиден и для философствующих реакционеров. И ныне они ведут войну против диалектики Гегеля прежде всего потому, что являются воинствующими антимарксистами и видят в Гегеле союзника своего классового врага.

В статье «Что такое диалектика?» Поппер осмеивает разработанный Гегелем метод, буквально как «твист», т. е. как трюкачество, шарлатанство, абракадабру. Диалектика, с точки зрения Поппера, понадобилась Гегелю

для того, чтобы затушевать противоположность между истиной и заблуждением, свободой и рабством. Гегелевский историзм истолковывается Поппером как попытка сковать инициативу современников и последующих человеческих поколений путем принципиально невозможного и по существу ненаучного предвосхищения будущего развития общества.

Весьма влиятельный представитель неопозитивизма Г. Рейхенбах утверждает, что гегелевскую философию «можно изучать как прообраз того, чем не должна быть философия» (*253*, 82). При этом диалектика характеризуется Рейхенбахом как свидетельство элементарнейшей некомпетентности Гегеля в вопросах логики и проблематики естествознания*. Современные буржуазные философы противопоставляют Гегелю Шопенгауэра, позднего Шеллинга, Кьеркегора, Ницше и других философов, преимущественно иррационалистического толка. Даже неогегельянцы, претендующие на роль подлинных хранителей и продолжателей гегелевской философии, объявляют Гегеля мыслителем, примирившим рационализм с иррационализмом и ставшим благодаря этому величайшим иррационалистом в истории философии. Гегелевская диалектика истолковывается как система пантрагизма, трагическая диалектика, теория вечного возвращения и непреходящего отчуждения. Исторический оптимизм Гегеля, его диалектически обоснованная концепция соци-

---

* Поскольку К. Поппер, Г. Рейхенбах и другие неопозитивисты выступают от имени современного естествознания, объявляя себя подлинными представителями современной «философии науки», не лишним будет сослаться на некоторых выдающихся естествоиспытателей нашего времени, которые явно не по-позитивистски оценивают Гегеля. Так, В. Гейзенберг пишет, что «теоретико-познавательный анализ квантовой теории, особенно в той форме, которую ему дал Бор, содержит многие черты, напоминающие методы гегелевской философии» (*58*, 65). Поскольку Гейзенберг ссылается на Бора, укажем, в частности, что этот гениальный физик творчески развил гегелевскую постановку вопроса о диалектической природе истины. Не кто иной, как Н. Бор, писал о существовании двух типов научных истин: «К одному роду истин относятся такие простые и ясные утверждения, что противоположные им, очевидно, неверны. Другой род, так называемые «глубокие истины», представляют, наоборот, такие утверждения, что противоположные им тоже содержат глубокую истину» (*38*, 93). Таким образом, создатели современной физики по-иному, чем претендующие на ее аутентичное философское истолкование неопозитивисты, оценивают гегелевскую диалектику.

ального прогресса, его убеждение в осуществимости разумного отвергаются как наивно рационалистические иллюзии, которым противопоставляется концепция несчастного сознания, занимающая, как известно, отнюдь не первостепенное место в учении Гегеля даже в границах «Феноменологии духа», не говоря уже о «Науке логики» или «Философии истории».

Маркс еще в середине 1842 г. писал, что «философия есть духовная квинтэссенция своего времени», что «она представляет собой живую душу культуры» (*1*, I, 105). В истории человечества концепции такого уровня развития, как гегелевская, являлись важным шагом в духовном прогрессе общества, были могущественными идейными силами становления и развития своих эпох. В подобных системах, хотя и в форме абстрактных построений, выражалось живое биение пульса времени, осознавались исторические задачи и назревшие перемены, выражались идеалы передовых слоев общества, отражались конфликты и противоречия эпохи.

И философия Гегеля несла в мир новое, отвечавшее духу времени мировоззрение, в котором отразились великие события Французской революции конца XVIII в., стремления передовой немецкой молодежи, учение о суверенности разума, о достоинстве человека, которое, как писал Гёте, ни в чем не уступает величию богов.

Следует отметить, что огромное мировоззренческое значение гегелевской философии признается в наше время и многими буржуазными мыслителями. Так, У. Эрл в работе «Гегель и некоторые современные философские учения» выступает в защиту основных принципов гегелевского рационализма против двух, как он выражается, современных альтернатив — позитивизма и экзистенциализма, как двух форм иррационализма. «...В этом вопросе, — говорит У. Эрл, — Гегель был исключительно прав, а эти оба направления неправы» (*211*, 352).

В критике позитивизма У. Эрл справедливо ссылается на «Феноменологию духа» Гегеля. «Если мы захотим, — пишет он, — строго придти к чисто чувственному опыту путем абстрагирования от полного опыта всех рациональных факторов, всех «конструкций» разума, мы останемся не с самым богатым содержанием из всех, но скорее с самым бедным» (*211*, 354).

Отправляясь от Гегеля, Эрл формулирует ряд крити-

ческих замечаний против позитивистской философии, в которой высший критерий смысла и верификации — только чувственный опыт, да и сам этот критерий нуждается в определении и ясности.

Чувственный опыт, говорит критик, играет определенную роль внутри познавательного метода, но ее можно определить и стабилизировать в рамках общей рациональной системы. Позитивизм же заморозил познавательный метод в целом на одном важном, но произвольном и неопределенном уровне.

«Логика у Гегеля, — пишет Эрл, — никогда не была формализована таким образом, каким ее формализуют позитивисты. Если абстрагировать от разума его объективно-содержательные аспекты, тогда на деле не останется ничего, с помощью чего можно было бы контролировать мыслительную деятельность; это было бы произвольно изменяющееся мышление, развитие которого вместо того, чтобы находиться под контролем своего объекта, было бы полностью подчинено капризу нашей воли. Именно такой вывод делают позитивисты» (*211*, 357).

С точки зрения объективного, абсолютного идеализма Эрл подходит к оценке субъективизма и иных недостатков позитивистов. Затем Эрл переходит к критике экзистенциализма. Он признает, что экзистенциалисты ввели новые темы в философию. Свежесть их мысли порождает стремление оставить на время вопросы теории познания и проблемы нашего восприятия физических вещей и направить наше внимание на более важные проблемы человеческого существования.

Но, отмечает Эрл, приводит в уныние тот факт, что у экзистенциалистов эти центральные проблемы не проясняются, так как с точки зрения экзистенциализма они не познаются разумом или философией вообще.

Акт существования, по мнению экзистенциалистов, ускользает от всякого рационального знания и составляет нечто иррациональное внутри бытия. Признать возможность рационального познания акта существования значит, по мнению экзистенциалистов, умертвить его, высушить и превратить в ту рациональную систему, которую Гегель считал настоящей формой истории, но которая, по мнению экзистенциалистов, далека от истины, как небо от земли. Эрл отвергает такую критику гегелевского рационализма как несостоятельную, ссылаясь на то, что

познание, в том числе и рациональное, вовсе не ограничивается и не исчерпывается познанием «экзистенциального» акта.

Потребности времени, задачи идеологической борьбы выдвигают каждый раз на первый план те или другие стороны и аспекты гегелевской философии и ее соотношения с марксизмом. Это приводит к более углубленному исследованию этих философских учений, с одной стороны, и к возникновению всякого рода ошибочных и ревизионистских концепций — с другой.

Вот уже на протяжении более 100 лет история показывает нам бесчисленные разновидности философского ревизионизма справа и «слева», которые, используя престиж марксистской философии, ее идейное влияние, стремились под флагом развития марксистской философии создавать разного рода гибриды марксизма и модных философских учений, пытались «переосмыслить» марксизм с позиций неокантианства, неогегельянства, феноменологии, экзистенциализма, теологии. Все это имеет место и в наши дни.

Характернейшей чертой враждебных марксизму праворевизионистских концепций является стремление уничтожить революционный дух марксистской философии, сделать ее «безобидным» учением, вполне приемлемым для противников рабочего движения. Так называемый левый ревизионизм на словах противопоставляет «нереволюционному» марксизму-ленинизму свои «сверхреволюционные» теории, а на деле смыкается с правым ревизионизмом в своем стремлении отвергнуть марксистско-ленинские основы научного социализма, именуемого «догматическим» или «этатистским». И правые и левые ревизионисты под флагом критики догматизма и т. п. ныне предлагают «интеграцию» марксизма с «новейшими» философскими учениями, что якобы «позволяет безгранично обогащать марксизм».

Роже Гароди, этот ренегат, быстро докатившийся до антисоветизма, предлагает свой «марксизм без берегов», позволяющий включать в марксизм все что угодно: от открытой теологии до экзистенциализма, от учения Тейяра де Шардена до философии Леви-Строса.

Ревизия принципиальных положений марксизма, как показывает исторический опыт, всегда связана с пересмотром отношения между Марксом и немецкой класси-

ческой философией, между Марксом и Гегелем и с ошибочным истолкованием самой немецкой классической философии.

И в этом отношении весьма характерна позиция Роже Гароди, задавшегося целью переосмыслить отношение между марксизмом и немецкой философией.

Ф. Энгельс, подчеркивая особую роль Гегеля в становлении марксизма, писал в 1874 г.: «Без предшествующей ему немецкой философии, в особенности философии Гегеля, никогда не создался бы немецкий научный социализм, — единственный научный социализм, который когда-либо существовал» (*1*, XVIII, 498).

Нельзя считать случайным то, что В. И. Ленин в своих «Философских тетрадях» уделил такое большое внимание трудам Гегеля, материалистической переработке его идеалистической диалектики.

До сих пор было общепризнанным, что именно учение Гегеля как вершина в развитии немецкой классической философии сыграло огромную роль в подготовке и формировании марксизма. Это хорошо показано в трудах Ф. Меринга, О. Корню, Т. Ойзермана, Н. Лапина, М. Овсянникова и других исследователей. Р. Гароди в противовес этому выдвигает свою концепцию развития немецкой философии в смысле подготовки в ней почвы для возникновения марксизма: он делает предшественником марксизма не Гегеля, а Фихте, совершая тем самым своего рода «фихтеизацию» марксизма. Непомерно раздувая влияние идей Фихте на процесс формирования марксистской философии, Р. Гароди утверждает, что ни к кому другому лучше, чем к Фихте, не подходит данное Марксом определение классической немецкой философии как «немецкой теории французской революции» (*215*, 43). Это грубое извращение отношения между марксизмом и классической немецкой философией.

По утверждению Р. Гароди, «главной идеей в системе Фихте была идея человека-созидателя, идея о том, что человек есть то, чем он сам себя делает» (*215*, 45). Тем самым, говорит Гароди, впервые в истории философии была поставлена на первое место «свободная созидательная деятельность» (там же). Правда, Гароди подчеркивает, что в этом заключается исходный пункт экзистенциализма, но он «утешает» читателя тем, что в этом вопросе Маркс стоит ближе к Фихте, чем к экзистенциа-

лизму. «Таким образом, — утверждает Р. Гароди, — в зародыше и в абстрактной форме мы находим у Фихте идею единства теории и практики, а также идею свободы как осознанной необходимости» (там же, 43—44).

По мнению Гароди, необходимо взять у Фихте мысль о том, что человек есть то, чем он сам себя делает. В этой идее он видит главную заслугу немецкой классической философии в целом и Фихте в особенности перед марксизмом.

В книге «Большой поворот социализма» Р. Гароди пишет: «...для всякого философа-марксиста остается необходимым выделять рациональное зерно в философии Фихте, «ставить с головы на ноги» его великие мысли о созидательном акте человека, вносить в марксистское мышление этот «критический момент» и, наконец, усваивать, ассимилировать важные темы философии существования, выраженные у Фихте в рационалистической перспективе» (*215*, 55). Гароди утверждает, что Маркс больше всего ценил в Гегеле именно «фихтевские» черты его мышления.

Следует сказать, что Фихте действительно сыграл немаловажную роль в развитии диалектического мышления, это отмечал Энгельс. Он не только выявил активную сторону познания, но и выдвинул на первый план человеческую деятельность, подчеркнул субъективную активность сознания. Однако считать, что основная заслуга немецкой философии в разработке этого вопроса принадлежит Фихте, было бы неверно.

В марксистской философской и социологической литературе уже не раз давалась в целом правильная идейно-политическая оценка ревизионизма, в частности ревизионистских взглядов и деятельности Роже Гароди. Однако при обосновании этой оценки обычно ограничиваются социально-политическими, иногда моральными аргументами, что в целом верно, но с философской точки зрения явно недостаточно для фундаментальной критики этого достаточно опасного явления в современной политической жизни и идеологической борьбе. Между тем одним из немаловажных обстоятельств, порождающих ревизионизм, является подчас простое незнание философии, ее истории, в частности истории философской и социологической мысли нового времени. В случае с Роже Гароди это выступает особенно наглядно. Так, вся его

философская интерпретация Фихте основана на фактическом незнании философии как самого Фихте, так и Канта, в критическом учении которого впервые была пересмотрена проблема отношения субъекта к объекту. Кант разработал вопрос о роли познающего субъекта в субъектно-объектном отношении, проблему гносеологической активности субъекта по отношению к объекту, в чем обычно и видят суть «коперниканской революции», произведенной им в философии. Философия Фихте есть дальнейшая разработка лишь одного аспекта кантовского учения о познающем субъекте и его гносеологической активности. Все другие связи субъекта, в частности существенную связь субъекта с объектом как «вещью самой по себе» (о чем неоднократно говорил В. И. Ленин в своем «Материализме и эмпириокритицизме»), Фихте по существу игнорирует. Это одна из причин того, что учение Фихте о субъекте как о деятельном «я» не соприкасается со сферой диалектики субъекта и реальности. Поэтому и сама диалектика приобрела у Фихте черты дурной субъективности, что, по-видимому, и импонирует Гароди — поклоннику экзистенциализма, хотя и не лучшему из его знатоков.

История философии знает много примеров того, как определенная интерпретация того или иного учения обусловливается незнанием исходной концепции. Разумеется, нет оснований утверждать, что это единственный источник ревизионизма Гароди. Его главные источники социально-политические и идеологические. Но поверхностное знание философии и ее истории сыграло в ревизионистской эволюции Гароди немаловажную роль, в этом не может быть сомнений. В частности, его рассуждения о фихтеанской диалектике и об отношении учения Маркса к философии Фихте есть результат поверхностных суждений и эклектизма в философии. Это особенно касается и «теоретиков» журнала «Праксис», многочисленность работ и высказываний которых о философии Гегеля и Маркса вовсе не свидетельствует о глубине их знания марксизма и гегелевской философии.

Все видные представители немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель) разрабатывали диалектику идеалистического толка. Кант в своей «Критике чистого разума» закладывал основы будущего развития диалектической мысли. Фихте в «Наукоучении» по-

шел значительно дальше Канта в разработке диалектики отношения «я» и «не-я». Однако высшего и всестороннего развития идеалистическая диалектика достигла в учении Гегеля. Если спросить, что же наиболее значительного, ценного в развитии мировой философской мысли было создано немецкой классической философией, что явилось важнейшим шагом вперед, что получило наивысшую оценку основоположников научного коммунизма, то ответ может быть только один — это диалектический метод Гегеля, совокупность сформулированных им законов и категорий. Поэтому ревизия отношений между философией марксизма и учением Гегеля, осуществляемая Р. Гароди, акцентирование им внимания на одной лишь концепции Фихте не только противоречат многочисленным высказываниям классиков марксизма-ленинизма, но и искажают ряд важнейших проблем в понимании самой сущности марксизма. Р. Гароди утверждает, что Фихте в наибольшей мере из всех представителей немецкой классической философии понимал активную роль субъекта. Это не соответствует истине: подчеркивание активности субъекта у Фихте носило субъективистский характер. У него, бесспорно, имеются элементы историзма в подходе к проблеме субъекта, однако этот историзм не получает должного развития. Эмпирическое «я» Фихте носит явно индивидуалистический характер. Р. Гароди фактически истолковывает Фихте в духе позднего Бруно Бауэра и Штирнера, т. е. в духе эпигонского младогегельянства. И это попятное движение от марксизма к предшествующим ступеням философской мысли выдается за развитие марксистской мысли, за преодоление догматизма, за некие глубокие «новации».

Вопреки надуманным утверждениям Р. Гароди история философии свидетельствует о том, что именно у Гегеля (особенно в «Феноменологии духа») проблема активности сознания развивается на объективной основе, на почве историзма, хотя и толкуемого в духе идеализма.

Разработка активной роли сознания субъекта у Гегеля носит более аргументированный и глубокий характер, чем у Фихте, ибо оно ближе к материалистическому пониманию истории.

Казалось бы, что в высшей степени абстрактные вопросы — о роли Фихте или Гегеля в идейной и философ-

ской подготовке марксизма — на первый взгляд далеки от наших реальных жизненных проблем.

Однако подчеркивание роли Фихте, роли субъективности связано у Р. Гароди с решением проблем, имеющих непосредственно политическое значение, — с его концепцией партии, с проблемой догматизма, с обоснованием гуманизма и т. д. Иными словами, философский ревизионизм оказывается в неразрывной связи с ревизионизмом политическим.

Другой формой фальсификации существа и смысла как гегелевской, так и марксистской философии является так называемая философия практики. Это международное ревизионистское течение в философии включает в себя довольно разнородных философов (Э. Фишер, Э. Блох, Р. Гароди, Г. Петрович и другие члены редколлегии югославского журнала «Праксис»), согласных, однако, в том, что подлинной марксистской философией следует считать не диалектический материализм, а «философию практики». Отправляясь от ранних работ Маркса, от тезисов Маркса о Фейербахе и извращенно толкуя известные положения о том, что проблему деятельности разрабатывала немецкая идеалистическая философия, что действительность надо понимать в форме практики, ревизионисты-философы в ряде книг и статей развернули целую концепцию «философии практики», стали подменять основной вопрос философии вопросом о субъективистски истолкованной ими практике, под которую можно подвести все что угодно, только не реальную, революционную практику конкретно-исторического человека.

Таким образом, современное ревизионистское течение в философии подвергает пересмотру коренные проблемы марксистской философии. Извращая диалектику Гегеля, ревизионисты вместе с тем фальсифицируют марксистскую философию в идеалистическом духе. При этом представители «философии практики» постоянно ссылаются на К. Маркса, на его «Тезисы о Фейербахе», неизменно искажая смысл этого выдающегося документа философии марксизма.

У Маркса, как известно, через все тезисы о Фейербахе проходит резкое противопоставление материализма и идеализма, с одной стороны, и критика созерцательного, ограниченного, антропологического материализма, противопоставление ему материализма действенного, социаль-

но активного — с другой. Маркс постоянно противопоставляет также революционную, практически-критическую деятельность, т. е. *социальную* практику, как концепции так называемого деятельного субъекта как индивида, которая развивалась идеализмом абстрактно как практика духа, мысли, так и созерцательной чувственной практике антропологического материализма.

Игнорировать эти важнейшие положения Маркса, подменять основной вопрос философии вопросом о практике, снимать фактически проблему противоположности материализма и идеализма — значит отходить от марксистской философии в лагерь идеализма.

Так выглядит на деле современный, так называемый аутентичный марксизм ревизионистов.

* *
*

Фальсифицируя марксизм, современные ревизионисты и буржуазные философы вместе с тем постоянно искажают учение Гегеля, стремясь, в частности, принизить, а то и вовсе затушевать революционное значение гегелевской диалектики.

Гегель, как известно, многократно и решительно подчеркивал, что негативность является одним из основных принципов истинно диалектического понимания мира.

Негативность есть принцип всякой природной и духовной жизни вообще, есть «присущее самодвижению и жизненности биение пульса». Подобными характеристиками отрицательного пронизана вся философия Гегеля (особенно «Энциклопедия философских наук» и «Наука логики»). Однако ограничиться этим значило бы односторонне понять Гегеля, исказить его взгляды.

Понятие развития связывается у Гегеля с необходимостью понимания того, что «отрицательное вместе с тем также и положительно или, иначе говоря, что противоречащее себе не переходит в нуль, разрешается не в абсолютное ничто, а по существу только в отрицание своего *особенного* содержания» (*54*, V, 33), которое есть определенное отрицание, превосходящее отрицаемое бóльшим богатством содержания, ибо содержит в себе кроме жизнеспособного элемента отрицаемого еще и нечто новое. Отрицательное у Гегеля выступает поэтому как движущая сила развития.

Таким образом, гегелевская отрицательность есть не абсолютное уничтожение старого, а путь к новому, она есть не только отрицание, но и отрицание отрицания, т. е. и утверждение. Между тем именно эта сторона гегелевской философии извращается в настоящее время особенно часто.

На V Международном гегелевском конгрессе (Зальцбург, 1964) один из видных представителей христианского экзистенциализма — Жан Ипполит в докладе «Трагическое и разумное в гегелевской философии» развивал мысль о том, что в наше время начинается гегелевский ренессанс, утверждал, что современные проблемы освещаются через философию Гегеля, путем осмысления поставленных им проблем. Все разумное подвергается отрицанию, история есть непрерывно совершающееся отрицание. Свобода, достигаемая человеком в ходе истории, содержит внутри себя отрицание. И таким образом, по Ипполиту, диалектика негативности превращает разумное в трагическое. Панлогизм и пантрагизм в конечном счете совпадают, и это раскрывает нам суть человеческого существования, в котором трагическое неотделимо от разумной, целесообразной деятельности. Никакая разумная организация общественной жизни не может, согласно Ипполиту, преодолеть трагизм, который неразрывно связан с завоеваниями техники, с глубокими социальными потрясениями. Государство становится все более мрачной, подавляющей всякую индивидуальность силой. Так, в этом пантрагизме Жана Ипполита находит свое выражение экзистенциалистский пессимизм.

Между «негативной диалектикой» Адорно, «трагической диалектикой» Жана Ипполита и «негативной диалектикой» группы «Праксис» имеется внутреннее единство. Во всех этих интерпретациях гегелевской диалектики можно отметить крайнюю односторонность, непонимание или нежелание понять подлинный смысл диалектики Гегеля и тем более марксистской диалектики.

Диалектика — это не только отрицание, но и утверждение. Революционная критика в капиталистическом обществе — это отрицание капитализма, обнажение его внутренних противоречий и одновременно вооружение рабочего класса теорией ниспровержения капитализма, теорией построения социализма. Революционная критика в условиях социализма — это отрицание недостатков, на-

следия старого общества и утверждение нового, социалистического строя. Таково принципиальное изменение функции критики в условиях социализма. Кто не понимает или отрицает утверждающий характер критики при социализме, кто не видит принципиального изменения роли и функции философии в условиях социализма, тот отходит от Маркса, тот не понял всей глубины содержания 11-го тезиса Маркса о Фейербахе, в котором содержится мысль о построении нового мира взамен уничтожаемого, старого. Изменение мира — это не только упразднение, ликвидация старого, но и созидание и укрепление нового. Обеспечение этого невозможно без понимания утверждающего характера марксистской теории, марксистской диалектики.

Диалектика есть могучее теоретическое оружие для исследования, раскрытия противоречий действительности, для определения путей ее изменения, строительства нового мира.

В. И. Ленин чрезвычайно высоко оценивал эвристическое значение диалектики Гегеля. Вот почему он и сам уделял такое большое внимание рассмотрению его философии в своих трудах.

Философия Гегеля, ее взаимоотношение с марксистской философией, проблемы диалектики — важнейшие проблемы современной идейной борьбы. Ее успех обусловливается не только преодолением всех антинаучных взглядов, всех извращений марксизма, но и усиленной позитивной разработкой актуальных философских проблем.

II

К. МАРКС И ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ

Отношение К. Маркса к философскому наследию великого создателя идеалистической диалектики всегда вызывало и вызывает живейший интерес у сторонников марксистско-ленинской философии и у ее противников. Объясняется это той огромной ролью, которую сыграла философия Гегеля в возникновении философии марксизма, и поистине гигантским воздействием последней на духовное развитие человечества.

Извращения, которым подвергают буржуазные фило-

софы действительное отношение К. Маркса к философии Гегеля, имеют своей целью, как правило, доказать отсутствие у Маркса оригинальных философских взглядов и в конечном итоге подвергнуть отрицанию вообще существование *философии* марксизма, изобразить марксизм как чисто политическую доктрину или эклектическую конструкцию из различных буржуазных философских идей. Так, если профессор Кёльнского университета Л. Ландгребе считает, что К. Маркс ставит своей задачей лишь «осуществление» философии Гегеля (см. *237*, 45), то Г. Кёлер видит в философии марксизма суррогат старых (в том числе и религиозных!) идей (см. *233*). Можно привести обширный список буржуазных философов, которые сводят философию марксизма главным образом к диалектике Гегеля, а если и видят какое-то различие между ними, то стремятся доказать, что К. Маркс, материалистически «перевернув» Гегеля, лишь ухудшил его диалектику, поскольку материализм и диалектика в принципе якобы несовместимы (см., например, *262*). Часто утверждается (с легкой руки Кожева, Мерло-Понти, Кальвеза и др.), что диалектика Маркса не так уж и материалистична, так как Маркс-де не мыслит природу без человека и наоборот. Непонимание коренной противоположности диалектики К. Маркса и диалектики Гегеля весьма характерное явление для буржуазной историографии марксизма (подробно об этом см. ниже). Но, как ни странно, находятся и такие исследователи, которые «доказывают», что диалектика Маркса не имеет вообще никакого отношения к гегелевской (см. *240*). К сожалению, близкая точка зрения встречается (правда, как исключение) и в марксистской литературе (см. *220*, 99).

В марксистской философской литературе вопрос об отношении К. Маркса к философии Гегеля уже давно получил принципиальное решение на глубоко научной основе. Критической переработке К. Марксом философского наследия Гегеля были посвящены работы Г. В. Плеханова, О. Корню, Т. И. Ойзермана, О. М. Бакурадзе, Г. Менде и др. Большое внимание уделяется проблеме отношения «позднего» Маркса к диалектике Гегеля в монографиях М. М. Розенталя, Э. В. Ильенкова, И. Зелены и др.

Советские и зарубежные философы-марксисты, основываясь на важнейших методологических положениях

К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, создали стройную научную концепцию истории марксистской философии и истории отношения К. Маркса к философскому наследию своего великого философского предшественника.

1. Основные исторические этапы отношения К. Маркса к диалектике Гегеля

Классики марксизма-ленинизма неоднократно подчеркивали, что в философии Гегеля «рациональным зерном» является диалектический метод, который был критически переработан и в существенно измененном виде воспринят Марксом и Энгельсом. Серьезная критическая переработка диалектики Гегеля была вызвана ее идеалистической основой, не позволявшей использовать эту диалектику как в научном исследовании, так и для решения практических задач международного революционного движения пролетариата. Маркс неоднократно отмечал бессилие идеализма по отношению к объективной действительности, вскрывая корень «*мнимого* критицизма» Гегеля (*2*, 634) или «некритический позитивизм и столь же некритический идеализм позднейших гегелевских произведений, это философское разложение и восстановление наличной эмпирии» (там же, 626). В «Святом семействе» Маркс и Энгельс особенно подробно и обстоятельно раскрывают консерватизм гегелевского идеализма в решении практических вопросов.

Материалистическая переработка гегелевской диалектики была далеко не легким делом и осуществлялась на протяжении многих лет, пройдя ряд этапов. Если период формирования философии марксизма (1839—1846) составляет первый период истории отношения К. Маркса к гегелевской философии (охватывающий 1839—1843 гг.) — период материалистической переработки гегелевской диалектики, то 50-е годы XIX в. являются вторым периодом истории этого отношения, когда К. Маркс предпринял критическую переработку идеалистических взглядов Гегеля на природу *теоретического познания* — переработку, продиктованную необходимостью систематического применения нового научного метода к исследованию политической экономии. Наконец, третий период

истории отношения К. Маркса к диалектике Гегеля охватывает 60-е и 70-е годы XIX в., когда К. Маркс в ходе систематического исследования экономических проблем использует частные моменты и положения гегелевского метода, давая ему весьма высокую оценку в целом.

Рассмотрим коротко основное содержание каждого из этих периодов.

В ходе материалистической переработки диалектики Гегеля К. Марксом в философии был совершен скачок всемирно-исторического значения. Гегелевская философия, будучи завершающим пунктом истории философии в старом смысле, явилась также исходным пунктом революции, совершенной в философии Марксом и Энгельсом. Поэтому гегелевский этап (1839—1841) в эволюции философских взглядов Маркса следует относить к периоду критической переработки гегелевской диалектики. В эти годы К. Маркс «стоит еще вполне на идеалистически-гегельянской точке зрения» (*3*, XXVI, 82). Эта оценка относится к докторской диссертации К. Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» и к подготовительным работам по диссертации («Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии»).

О критической переработке гегелевской диалектики в эти годы позволяет говорить такого рода расхождение взглядов Маркса и Гегеля, которое в конечном счете должно было иметь неизбежным следствием отход Маркса от идеализма. Маркс выступает здесь против спекулятивного момента в философии Гегеля (см. *2*, 24). Во взглядах Маркса на сущность философии и ее общественную роль намечается отход от старой философии. Маркс начинает осознавать политическую роль философии, выдвигая идею несовместимости философии с религией, а в тогдашней Германии, как писал впоследствии Энгельс, борьба против религии косвенно была борьбой и политической. Пытаясь теоретически обосновать связь философии с практической деятельностью по изменению мира, Маркс вплотную подходит к пониманию революционной сущности и задач философии.

В период 1842 — первой половины 1843 г. намечается переход Маркса с позиций гегелевского идеализма и революционного демократизма на позиции материализма и научного коммунизма. Намечается разрыв с гегелевским

учением в решении основного вопроса философии. При этом определяющую роль сыграла борьба Маркса, работавшего в то время в «Рейнской газете» (органе либеральной буржуазии), за коренные интересы трудящихся. Именно эта борьба привела Маркса к убеждению о несовместимости гегелевского учения о государственном праве как всеобщем праве с действительным положением вещей. К. Маркс начинает рассматривать государство не как «действительность нравственной идеи», которой подчинено «гражданское общество», т. е. область частного интереса, а как орудие защиты интересов имущих классов.

В конце 1843 г. и особенно в 1844 г. К. Маркс совершает окончательный переход на позиции материализма и социализма. В 1843 г. Маркс осуществляет критический пересмотр гегелевской философии права и вплотную подходит к историческому материализму. Центральным вопросом, занимавшим К. Маркса в 1843 г., был вопрос об отношении между государством и обществом. В тесной связи с этим дается критика логической основы гегелевской философии права. По всем этим вопросам К. Маркс подробно высказывается в рукописи «К критике гегелевской философии права» (1843), характеризуя философию права Гегеля как главу его абстрактной логики. В 1844 г. К. Маркс публикует две статьи в «Немецко-французском ежегоднике» («К критике гегелевской философии права. Введение» и «К еврейскому вопросу»), в которых выводит идеальные отношения людей из их материально-экономических отношений и формулирует важнейшую идею об исторической миссии пролетариата. Философия должна служить интересам борьбы пролетариата за свое освобождение в действительном мире, вместо того чтобы пассивно возвышаться над ним, дополняя его. Гегелевская диалектика в это время уже не получает положительной оценки со стороны Маркса, который еще не отделяет ее (в главных ее чертах) от идеализма. Известную роль в этом сыграло влияние на Маркса в этот период философии Фейербаха, но решающим обстоятельством было понимание бессилия абстрактно-идеалистической диалектики Гегеля, неспособности ее воздействовать на материальный мир (субъектом диалектического процесса у Гегеля являлась абсолютная идея, поэтому процесс диалектического движения, имеющий такого носи-

теля, мог быть лишь процессом самопознания, оторванного от материального, практического действия).

Этот пункт гегелевской философии находится в центре Марксовой критики в работах «Экономическо-философские рукописи 1844 года» и «Святое семейство» (последняя работа написана совместно с Энгельсом и вышла в свет в 1845 г.).

По вопросу об отношении Маркса к диалектике Гегеля в 1844—1845 гг. были высказаны две крайние точки зрения, которые не могут быть приняты. Одна из них принадлежит Г. В. Плеханову, который в работе «Философская эволюция Маркса» писал, что Маркс и Энгельс относились к философии Гегеля «абсолютно отрицательно», критикуя его «без *всяких оговорок*» (*149*, 332).

В большинстве работ по истории марксистской философии господствует противоположная тезису Г. В. Плеханова точка зрения, будто Маркс положительно относился к гегелевской диалектике, т. е. к «рациональному зерну» философии Гегеля, в 1844 г. *

Каково же действительное отношение К. Маркса к диалектике Гегеля в эти годы? В целом отрицательное. В «Экономическо-философских рукописях» Маркс писал, что Фейербах «опрокинул в корне старую диалектику и философию» ... что «*Фейербах* — единственный мыслитель, у которого мы наблюдаем *серьезное, критическое* отношение к гегелевской диалектике» (*2*, 622). Совершенно нелогично предполагать, что Маркс и Энгельс, высоко оценивая гегелевскую диалектику в 1844 г., могли в то же время солидаризироваться с фейербаховской критикой этой диалектики, отвергавшей ее в целом как нечто бесполезное и ненужное. Г. В. Плеханов прав, когда пишет, что на протяжении более чем 20 листов «Святого семейства» мы не встречаем положительной оценки диалектики Гегеля.

Но он был не прав, когда говорил об *абсолютно* отрицательном отношении к ней со стороны Маркса. В действительности, оценивая гегелевскую диалектику в целом

---

* Так, проф. Г. Менде пишет: «Революция в философском мышлении... выросла из критического расхождения с Гегелем, в особенности в 1843—1844 годы, при этом идеалистическая диалектика Гегеля была в основе своей переработана, и сохранилось только ее «рациональное зерно». Затем последовало критическое расхождение с материализмом Фейербаха, особенно в 1845—1846 годы» (*119*, 90).

отрицательно, К. Маркс материалистически перерабатывал ее, положительно оценивая отдельные ее важные стороны. Так, в «Экономическо-философских рукописях», в «Святом семействе» и отчасти в «Немецкой идеологии» (правда, эта работа уже свободна от влияния Фейербаха) критической переработке подвергаются закон единства противоположностей, диалектика отрицательности, закон отрицания отрицания, диалектика «отчуждения» и т. д. Лишь после грандиозной материалистической переработки всей гегелевской диалектики могло в полной мере выявиться ее величие, на которое Маркс и Энгельс указывали позже.

Но как же относился К. Маркс к диалектике, как таковой? Положительно. Следует различать две стороны истории формирования философии марксизма: историю выработки тех или иных положений диалектического и исторического материализма и историю отношения Маркса и Энгельса к тем или иным философским учениям. Эти две стороны не вполне совпадают.

Отношение К. Маркса к диалектике Гегеля существенно изменилось в 1845—1846 гг., когда были написаны «Тезисы о Фейербахе» и «Немецкая идеология», где был подвергнут резкой критике созерцательный материализм Фейербаха. Понимание революционной практики как совпадения исторических обстоятельств и человеческой деятельности изменило отношение Маркса не только к метафизическому материализму, но и к диалектике Гегеля. Маркс видит теперь, что диалектический метод Гегеля не просто содержит ряд отдельных рациональных моментов; в том, что Гегель называет «диалектическим движением», скрыто революционное содержание. Маркс и Энгельс уже понимают, что Фейербах вовсе не справился с критикой диалектики Гегеля. В «Немецкой идеологии» мы видим положительное в целом отношение к диалектике Гегеля, ибо без диалектики невозможно теоретически обосновать проблему активной, революционно преобразующей деятельности человека.

«В первом зрелом произведении марксизма» (В. И. Ленин) — в «Нищете философии» — мы уже имеем положительную оценку диалектики Гегеля как *метода*, который может быть использован для создания подлинно научного метода теоретического исследования политической экономии.

Такова вкратце история материалистической переработки диалектики Гегеля К. Марксом.

Что касается второго периода истории отношения К. Маркса к ней, то здесь продолжается ее критическая переработка, но уже в ином плане.

Если в 40-х годах XIX в. Маркс совместно с Энгельсом подверг революционному отрицанию с позиций материализма главным образом онтологическую сторону гегелевской диалектики, ее извращенное отношение к развитию объективного мира, т. е. идеалистическое извращение самого этого мира, то в 50-х годах XIX в. критической переработке подвергается логико-гносеологическая сторона диалектики Гегеля, т. е. идеалистическое извращение внутренней природы, сущности научно-теоретического мышления, специфических закономерностей его развития. Это объясняется нуждами разработки метода теоретического исследования проблем политической экономии в систематической форме.

В экономических рукописях 1857—1858 гг., в переписке с Ф. Энгельсом и в работе «К критике политической экономии» К. Маркс разрабатывает основные принципы научного, диалектического метода исследования, подвергая критике гегелевскую абсолютизацию абстрактно-логического метода и оценивая вместе с тем весьма положительно методологическое значение его логики для обработки эмпирического материала. К. Маркс обращает внимание на то, что именно Гегель первый в истории науки сформулировал принцип восхождения теоретического мышления от абстрактного к конкретному, представив его вместе с тем как способ развития самого объекта познания.

Особенностью же третьего периода отношения К. Маркса к диалектике Гегеля (60—70-е годы) является как бы подведение итога всей истории этого отношения, общая оценка как положительных, так и отрицательных сторон диалектики Гегеля. Эта общая оценка, которая содержится в послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» (*1*, XXIII, 21—22), не могла быть дана до того, как научная переработка гегелевской диалектики достигла своего завершения. С «Капитала» начинается новый период, когда в ходе систематического применения в научно-теоретическом исследовании выработанного самим Марксом научного метода используются в перераба-

танном виде отдельные положения гегелевской диалектики.

Эта задача, как писал В. И. Ленин в статье «О значении воинствующего материализма», не утратила своего значения и в XX в.

2. Коренная противоположность диалектического метода К. Маркса диалектике Гегеля

Как известно, К. Маркс сам в 1873 г. дал классическую формулировку коренной противоположности своего метода методу Гегеля. «Мой диалектический метод по своей основе, — писал он, — не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург (творец, созидатель) действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» (*1*, XXIII, 21).

Буржуазные исследователи обычно не улавливают этой коренной противоположности, рассматривая метод К. Маркса как «материалистически окрашенную» диалектику Гегеля, которую достаточно объявить материалистической (хотя по сути дела это невозможно), чтобы она превратилась в свою противоположность. Диалектику Маркса они представляют себе, если можно так выразиться, в качестве «зеркальной», т. е. мертвой, противоположности диалектики Гегеля.

Но диалектика Гегеля в той мистифицированной форме, которую он ей придал, в действительности просто несовместима с материализмом, и в этом свете вполне понятно его убеждение, что диалектика возможна только в форме логики мышления, движения чистого понятия. Только понятие (или идея как система понятий) представляет собой, по Гегелю, бесконечную сущность. С этой точки зрения истинная философия как знание бесконечного может быть только идеалистической. «Всякая философия, — пишет Гегель в этой связи, — есть по существу идеализм или по крайней мере имеет его своим принципом, и вопрос затем заключается лишь в том, насколько этот принцип действительно проведен» (*54*, V, 159).

В таком «раздувании» одной из черточек познания и возведении ее в абсолют (В. И. Ленин) первостепенное значение имели два момента, на которые К. Маркс и обратил основное внимание при размежевании с гегелевским идеализмом. Первый момент связан с современным Гегелю состоянием наук, второй — как следствие первого — с извращением содержания центральной категории его философской системы — категории *субъекта.*

Тайну идеализма Гегеля следует искать в двух его работах — в «Науке логики» и «Феноменологии духа», — на которых Маркс и сконцентрировал основное внимание, когда выяснял истоки гегелевского идеализма в конце 1843 и в 1844 г.*

В начале XIX в. в науке сохранялось господствующее положение эмпирических методов, уже не соответствовавших достигнутому теоретическому уровню развития знания. В этих условиях энциклопедический ум Гегеля был направлен на систематическую обработку: а) идей развития в естествознании (возникших еще в XVIII в., но не получивших методологической разработки); б) отношений и связей, начавших складываться между науками; в) материала, накопленного историей философии.

Разрабатывая в систематической форме общефилософские проблемы теоретического познания, Гегель увидел серьезное несоответствие между ограниченными эмпирическими методами специальных (или, как говорил Гегель, «опытных», «конечных») наук и всеобщим, «универсальным» методом философии. Только философский метод, по Гегелю, обнаруживает связи, которые объединяют отдельные специальные науки в нечто целостное, и имеет их своим предметом. Эти связи «сверхчувственны», и только философия в состоянии постигать сверхчувственное, которое есть *круг.* Круг в свою очередь есть образ бесконечности. Это бесконечное в большом плане есть вся система философского метода («большой круг») (см. *54*, VI, 313, 316), но он обнаруживается в каждом «спекулятивном», теоретическом понятии («маленьком круге»).

Знание бесконечной сущности любого предмета науки есть поэтому знание о его общем понятии, составляющем

---

* Что касается классовых корней идеализма Гегеля, то они хорошо известны и определяют общую направленность его философии.

предмет философии. Истинной наукой о явлениях природы следует считать с этой точки зрения не механику, химию и т. д., а философию природы — философию механики, химии и т. д. Истинная наука о праве есть философия права, истинная наука об истории — философия истории и т. д.

Все диалектическое движение от простейших форм действительности до самых сложных и высших (от явлений природы до религии и философии) превращается в последовательный ряд проявлений движения некой скрытой бесконечной субстанции — абсолютной идеи, представляющей собой систему понятий. Ее исходное состояние — абсолютная истина в чистом и непосредственном виде, чистое мышление, логика. Диалектическое движение этой субстанции, последовательно принимающей и сбрасывающей все формы своего наличного бытия и тем самым внутренне объединяющей все многообразие наблюдаемого мира, при всей гениальности основного замысла — проследить внутреннее развитие природы, общества и мышления — дает в итоге лишь картину процесса самопознания абсолютной идеи. В философии, венчающей собой всю гегелевскую историю развития абсолютной идеи, мы снова возвращаемся к абсолютной идее как системе понятий, т. е. логике, но уже как осознанной *апостериори* философии.

Таков первый узловой пункт гегелевского идеализма: диалектический процесс развития был понят как процесс чисто внешней смены конечных форм осуществления некой бесконечной (а потому чувственно не данной) сущности. Так как бесконечное может быть дано лишь в понятии, логике, то эта сущность может быть сама лишь логической, а ее развитие — движением, логическим процессом познания, мышления. «...Сущность, которая есть сущность всякой сущности, есть *духовная сущность*» (*54*, IV, 223).

Специфика в изменении материальных вещей выносится за рамки процесса развития. Поэтому и процесс познания самих материальных вещей превращается в формальный акт распознавания стоящей за ними уже известной логической конструкции. Эту сторону дела К. Маркс и Ф. Энгельс весьма тонко раскрыли в работе «Святое семейство» (в разделе «Тайна спекулятивной конструкции»). В «Экономическо-философских рукопи-

сях» К. Маркс, вскрывая абстрактное сведéние Гегелем всего богатства и многообразия природы и общественной истории к логике, писал: «*Логика — деньги* духа, спекулятивная, *мысленная стоимость* человека и природы — их ставшая совершенно равнодушной ко всякой действительной определенности и потому недействительная сущность — *отчужденное*, а поэтому абстрагирующее от природы и от действительного человека *мышление: абстрактное* мышление» (*2*, 625).

Вторым узловым моментом идеализма гегелевской диалектики *, тесно связанным с предыдущим, является извращение понятия субъекта. Поскольку процесс познания осуществляет абсолютная идея, постольку и субъектом всей этой грандиозной диалектической деятельности объявляется сама идея, а субъектом того или иного акта познания — понятие вещи, т. е. отдельный элемент идеи. Бесконечная субстанция мира, которая познается, оказывается тождественной субъекту познания. В форме природы и общества идея полагала себя в качестве внешнего объекта, но на самой высшей ступени процесса самопознания она преодолевает эту внешность (свое «овнешнение») объекта, слившись с ним: в «абсолютном знании» выясняется полное совпадение субъекта с объектом. Итогом всего этого процесса явился абсолютный субъект — объект. «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, — писал Гегель, — все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*. В то же время надо заметить, что субстанциальность в такой же степени заключает в себе всеобщее, или *непо-*

---

* Следует специально подчеркнуть неточность утверждения, будто основное противоречие гегелевской философии — это противоречие между его диалектическим методом и идеалистической системой. Между диалектикой и идеализмом вообще нет несовместимости, так как существует диалектика понятий, которую Гегель абсолютизировал. Идеализм ограничивает диалектику, но не исключает ее. В действительности основное противоречие философии Гегеля следует видеть в противоречии между его диалектическим методом и *метафизической* системой (или «догматическим содержанием его системы», как говорил Энгельс), поскольку они действительно несовместимы. Абсолютная истина, которой завершается система Гегеля, сводит на нет результаты его диалектики. С другой стороны, идеализм существенно ограничивал его диалектику и даже в ряде пунктов приводил к ее серьезным извращениям.

средственность самого *знания*, как и ту [непосредственность], которая есть *бытие*, или непосредственность *для* знания» (*54*, IV, 9).

Субъектом, по Гегелю, не может быть отдельный дух, а тем более человек, индивид, так как субстанция бесконечна, какие бы конечные формы она ни принимала в ходе самопознания через отрицание своей первоначальной непосредственности бытия и второго отрицания, т. е. отрицания образовавшейся противоположности между субъектом и объектом.

Все это диалектично, но ошибочно, ибо диалектика вследствие идеализма не проведена последовательно. Первая ошибка состоит в том, что понимание субъекта познания абстрактно. «Индивидуальный дух», индивид осуществляет познание лишь по видимости. На самом деле его познание есть процесс самосознания «всеобщего духа». Реальный субъект растворяется в (идеалистически понятом) объекте. К. Маркс и критикует Гегеля за то, что субъектом объявляется не реальный общественный человек, а мистический, нечеловеческий дух. «Так как субъектом делается не *действительный человек* как таковой, — пишет К. Маркс, — и, следовательно, не *природа* — ведь человек есть *человеческая природа*, — а только абстракция человека, самосознание, то вещность может быть только отчужденным самосознанием» (*2*, 630).

Постоянное «раздувание» (В. И. Ленин), абсолютизация общих свойств вещей, вознесение этих свойств над самими вещами, в том числе вознесение активности человека в ранг некой самостоятельной всеобщей субстанции, сущности, — характерная для гегелевского идеализма операция, которую К. Маркс и Ф. Энгельс критикуют в «Святом семействе» (см. *1*, II, 66).

Вместе с тем следует подчеркнуть, что, вскрывая идеалистическую основу гегелевской диалектики, К. Маркс подчеркивал не бессмысленность, а ошибочность гегелевского подхода к решению сложных философских проблем. *Не бессмысленно*, например, то, что специальные науки имеют дело с особенными формами проявления всеобщих законов диалектики, но *ошибочно* объявлять последние истинной сущностью всех специфических, особенных форм движения вещей. *Не бессмысленно* рассматривать деятельность индивида как проявление сил, обладающих более общей природой, например сил природы

и общества, но *ошибочно* лишать при этом индивида специфической способности быть субъектом и наделять этой спецификой некий дух, заключенный в природе и обществе в качестве внутренней сущности. Наконец, *не бессмысленно* усматривать в общественных явлениях, в вещах наличие «духа», поскольку «очеловеченная природа», результаты творчества могут быть только продуктом осознанной деятельности и формы этих предметов несут на себе печать человеческого сознания. Но *ошибочно* рассматривать опредмеченную деятельность сознательного существа как самостоятельное бытие духа. «Одухотворенная» природа в действительности есть лишь приспособленная к потребностям и интересам человека природа, «очеловеченная природа», которая еще не есть общество. Последнее включает в себя живую деятельность индивидов и обмен этой деятельностью как общественное отношение.

К. Маркс ставит в заслугу Гегелю важное открытие — понимание «предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» (*2*, 627).

Такое понимание человека возможно лишь в связи с осознанием: а) общественной природы его деятельности и б) значения исторического характера этой деятельности. В продуктах своей деятельности человек проявил свою сущность, свои способности. Эти продукты в качестве внешних предметов могут быть переданы *другому* человеку, который в своей деятельности оживляет предшествующую, опредмеченную. А используя, оживляя предшествующую деятельность, этот *другой* человек усиливает, умножает свою деятельность, воплощая ее в новую предметность. Благодаря этой диалектике перехода живой деятельности в свою противоположность — в предметность (опредмечивание) и затем обратно (распредмечивание) и становится возможным именно *общественное* развитие, ибо деятельность каждого отдельного индивида уже с самого начала (благодаря опредмечиванию деятельности предшественников) не является чисто индивидуальной. Поэтому и способности индивидов, способы их деятельности всегда являются *историческим результатом* деятельности других.

Таким образом, только диалектика могла привести мысль к пониманию подлинной сущности человека, его

истории, и в подготовке этого всемирно-исторического открытия, к которому пришли вожди мирового пролетариата, огромная заслуга принадлежит Гегелю.

3. Логика Гегеля и логика «Капитала», или проблема системы категорий. Преобразованная диалектика Гегеля — момент диалектики Маркса

Выше уже говорилось, что диалектика К. Маркса есть противоположность диалектики Гегеля, и совершенно различное содержание центральных категорий у Гегеля и Маркса не могло не сказаться на построении всей их философии.

Гегель, следуя старой традиции, придерживался той точки зрения, что философское знание должно представлять собой некое систематическое целое, в котором каждому понятию отводится строго определенное место. «Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного; помимо того что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне же этого целого оно есть необоснованное предположение, или субъективная достоверность» (*54*, I, 32).

Однако гегелевские представления о научной системе были традиционными лишь с точки зрения претензии на абсолютную истину того или иного рода (как говорил Ф. Энгельс). В то же время помимо этой претензии они содержали в себе и нечто гораздо более значительное.

Историческая заслуга Гегеля состояла, в частности, в том, что он впервые в наиболее полной форме предпринял попытку соединить идею развития с систематическим построением научного знания. В отличие от материалистов XVIII в., строивших системы природы как великое неизменное целое, допускающее изменения лишь отдельных частей внутри себя, Гегель (применительно, правда, к познанию, науке) изображал форму истины в качестве лишь научной системы (см. *54*, IV, 3), при которой «не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением» (там же, 2).

Гегель, таким образом, впервые осуществил соединение истории становления философии с ее логической си-

стемой, хотя и в самом абстрактном плане. Понимание исторической сущности логической системы и систематической сущности истории — одна из основных методологических ценностей гегелевской философии.

Однако при этом он делает безоговорочное и ошибочное утверждение: «...изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе» (*54*, IX, 35). Как ниже увидим, Гегель в необходимых случаях фактически отступает от этого положения, показывая тем самым его относительность.

Рассматривая историю философии как систему, Гегель часто перетасовывал ее в духе своей «Логики», давая наряду с искажениями и удачные примеры логического «исправления» истории. Причем здесь важен сам принцип, на который указывал В. И. Ленин: «„Круги" в философии: [обязательна ли хронология насчет *лиц?* Нет!]» (*3*, XXIX, 321).

Было бы ошибочно допускать, что система категорий науки (в том числе философии) должна базироваться исключительно на повторении истории возникновения этих категорий, пусть даже в самых необходимых, узловых ее моментах. Это хорошо понимал Гегель. Он поэтому выработал и определенные методологические принципы логического построения философской системы, которые, однако, абсолютизировал и применил к самой истории философии абстрактно. Это были, безусловно, диалектические принципы, включавшие в себя все содержание его ограниченной диалектики в обобщенном виде.

Вот изложение этих принципов, которое дает сам Гегель. «Единственно нужным для того, *чтобы получить научное поступательное движение*... является познание логического положения, что отрицательное вместе с тем также и положительно или, иначе говоря, что противоречащее себе не переходит в нуль, разрешается не в абсолютное ничто, а по существу только в отрицание своего *особенного* содержания, или, еще иначе, что такое отрицание есть не всяческое отрицание, а *отрицание определенной вещи*, которая разлагает себя, что такое отрицание есть, следовательно, определенное отрицание и что, стало быть, в результате содержится по существу то, результатом чего он является... Так как получающееся в качестве результата отрицание есть *определенное* отрицание, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно есть

новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит в себе старое понятие, но содержит в себе более, чем только это понятие, и есть единство его и его противоположности. Таким путем должна вообще образоваться система понятий, — и в неудержимом, чистом, ничего не принимающем в себя извне движении получить свое завершение» (*54*, V, 33).

Мы видим, что основным способом построения логической системы у Гегеля является способ восхождения теоретического мышления от абстрактных понятий к конкретному, к конкретной системе понятий — способ движения мыслей, подчиняющийся диалектическому закону отрицания отрицания. И этот способ принимает К. Маркс, подвергая вместе с тем критике гегелевское отождествление этого способа движения теоретического мышления с движением становления самого объекта познания (см. *1*, XLVI, ч. I, 37—38), который всегда представляет собой конкретную целостность.

Система экономических категорий в «Капитале» К. Маркса, являющаяся теоретическим отражением «системы капиталистического производства» (К. Маркс), есть результат применения диалектической теории развития к определенной области действительности.

О том, что именно этот метод Маркса является как методом созидания системы категорий политэкономии, так и методом систематической разработки диалектики, свидетельствуют слова В. И. Ленина: «У Маркса в „Капитале“ сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой „клеточке“ буржуазного общества) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества, в Σ его отдельных частей, от его начала до его конца.

Таков же должен быть метод изложения (respective изучения) диалектики вообще (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики)» (*3*, XXIX, 318).

С точки зрения К. Маркса, как и с точки зрения Гегеля, систематическое изображение предмета тесно связано с признанием некоего основного закона, лежащего в основе каждой категории теоретической системы. В самом общем виде этот закон выступает как абстрактное противоречие (в буржуазном обществе, например, как противоречие товарной формы). К. Маркс отмечает поэтому: «...По мере того, как мы все дальше и дальше проникаем в эту экономику, мы должны, с одной стороны, раскрывать все новые и новые определения этого противоречия, а с другой стороны, показывать, как в более конкретных формах его повторяются и содержатся его более абстрактные формы» (*1*, XXVI, ч. II, 567).

К. Маркс не случайно критикует Д. Рикардо, который «хочет доказать, что различные экономические категории или отношения *не противоречат теории стоимости*, вместо того чтобы, наоборот, проследить их *развитие*, со всеми их кажущимися противоречиями, из этой основы, или раскрыть развитие самой этой основы» (*1*, XXVI, ч. II, 160).

Еще одно весьма важное обстоятельство характеризует метод Маркса как безусловно более совершенный по сравнению с методом Гегеля. Маркс исходит из того, что между категориями теоретически развитой науки должны существовать противоречия, но эти противоречия опосредствуются промежуточными звеньями. В «Теориях прибавочной стоимости» он многократно подчеркивает тот факт, что без анализа посредствующих звеньев последовательное выведение экономических категорий друг из друга невозможно. К. Маркс критикует метод Рикардо за то, что «этот метод перепрыгивает через необходимые посредствующие звенья и пытается *непосредственным* образом доказать совпадение экономических категорий друг с другом» (*1*, XXVI, ч. II, 177).

Гегель тоже говорит об опосредованиях. Но его опосредования чаще всего выступают как простые отношения, две категории опосредствуются определенной формой единства, а не промежуточными звеньями. Иногда, правда, Гегель говорит о «третьем», о «среднем термине» и т. д., но не раскрывает происхождения этого «среднего термина». Особенность метода К. Маркса состоит в том, что посредствующие звенья включаются как бы извне в ход чисто теоретического развития категорий, связывая их между собой в сложные отношения противоположно-

стей. Поэтому теоретический метод К. Маркса не только не исключает, но, напротив, предполагает эмпирические методы обнаружения и анализа посредствующих звеньев для их последующего включения в систему категорий.

В свете всего вышеизложенного ясно, что диалектика Гегеля, будучи теоретическим источником возникновения научной диалектики К. Маркса, не только имеет с последней много общего, но и принципиально отлична от нее. Диалектика Гегеля поэтому и структурно не совпадает с диалектикой К. Маркса, она содержит многое из того, что входит в научную диалектику лишь в качестве зародыша, тенденции. Неточно поэтому утверждать, что диалектика К. Маркса есть материалистически переработанная диалектика Гегеля; материалистически переработанная диалектика Гегеля — лишь момент, подчиненная сторона Марксовой диалектики.

Тем не менее именно благодаря диалектике Гегеля стала возможной научная диалектика К. Маркса. Освобожденная от мистической оболочки диалектика превратилась поистине в грозное оружие классовой борьбы пролетариата против буржуазии за свое освобождение.

Прогрессивная линия развития диалектики после Гегеля лежит только в русле подлинно научной марксистско-ленинской диалектики вопреки многочисленным попыткам буржуазных исследователей исказить существо вопроса. Так, профессор Фрайбургского университета Р. Хайсс (ФРГ) в своих работах стремится обосновать плюрализм и равноправие диалектик, с тем чтобы подвести читателя к мысли об отсутствии объективной ценности всякой диалектики (см. *228, 229*).

Однако, несмотря на различные извращения существа диалектики, она живет и развивается, сохраняя в себе самые лучшие традиции философской науки, и в первую очередь наиболее ценного завоевания немецкой классической философии — диалектики Гегеля.

III

В. И. ЛЕНИН И ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

Маркс и Энгельс, подвергая критике консервативные и реакционные моменты учения Гегеля, выявляли, подчеркивали, творчески перерабатывали, развивали про-

грессивные и революционные тенденции гегелевской философии, создавая в противовес диалектическому идеализму диалектический материализм.

Эту громадную творческую работу в новых исторических условиях продолжил В. И. Ленин. Он постоянно подчеркивал, что основоположников марксизма больше всего интересовала в учении Гегеля его диалектика. Проблемы диалектики, указывал В. И. Ленин, составляют как бы фокус всей многолетней переписки Маркса и Энгельса. Разумеется, и Ленина больше всего интересовала в гегелевской философии его диалектика. В. И. Ленин считал, что диалектика — душа марксизма, что без диалектико-материалистического подхода к явлениям марксизм превращается в карикатуру, в чуждую ему догматическую конструкцию. В этой связи Ленин указывал на необходимость дальнейшего развития марксистской диалектики; с этих позиций изучал он и гегелевскую диалектику. Это диктовалось новыми историческими условиями, условиями борьбы с ревизионизмом, оппортунизмом, реформизмом, догматическим псевдомарксизмом; для всех этих течений в рабочем движении было характерно отрицание диалектики.

Э. Бернштейн, как известно, считал марксистскую диалектику «предательским» элементом в учении Маркса, чем-то вроде западни, в которую вследствие неосторожности попал слишком-де увлекавшийся теоретическими построениями Маркс. Отождествляя диалектический метод Маркса с гегелевской идеалистической диалектикой, отрицая существование материалистической диалектики и саму возможность создания таковой, Бернштейн пытался (вслед за Е. Дюрингом и Н. Михайловским) доказать, будто теория социалистической революции Маркса является умозрительным, искусственным выводом, не имеющим непосредственного отношения к эмпирически констатируемым экономическим и политическим фактам. Это свидетельствует о том, что в основе теоретического отрицания ревизионизмом марксистской диалектики лежала оппортунистическая практика отказа от революционной борьбы против капитализма; реформизм, оппортунистическое приспособление рабочего движения к капиталистическим условиям, естественно, несовместимы с диалектической концепцией развития, согласно которой борьба противоположностей доминирует в коррелятивном

отношении между ними. В. И. Ленин писал по этому псводу в 1899 г., что обвинения Бернштейна против Маркса направлены против диалектики, которая ведет будто бы к «произвольным конструкциям и проч. и проч. Бернштейн повторяет эти фразы (успевшие до тошноты надоесть уже и русским читателям), не делая ни малейшей попытки указать, в чем состоит неправильность диалектики, — повинен ли в методологических ошибках (и каких именно) Гегель или Маркс с Энгельсом» (*3*, IV, 201).

В период первой мировой войны В. И. Ленин, как известно, обстоятельно изучал, конспектировал «Науку логики» Гегеля, его философию истории и историю философии, разрабатывая в этой связи важнейшие проблемы диалектики как теории развития, логики и гносеологии. Это был период ожесточенных классовых битв, напряженнейшей борьбы с международным оппортунизмом, который в лице социал-демократических партий II Интернационала, перешедших на сторону воюющих империалистических правительств, практически выявил свою антиреволюционную сущность. Неискушенному в философии читателю ленинских «Философских тетрадей», написанных в разгар войны, в период исторической подготовки социалистической революции в России, может показаться непонятным, к чему было Ленину именно в эти годы заниматься вопросами, столь далекими, казалось бы, от важнейших мировых политических событий. А между тем эти философские проблемы имели существенное отношение к мировым событиям того времени. В статье «Крах II Интернационала» Ленин всесторонне исследует, с одной стороны, экономические и политические причины, а с другой — методологические корни идейного предательства социал-демократических деятелей. Методологические истоки этого ренегатства заключались, как показал В. И. Ленин, в отречении от диалектики, в подмене ее метафизикой, и в частности софистикой и эклектикой. Именно в связи с исследованием методологии социал-шовинизма и оппортунизма вообще становится очевидным, что обращение В. И. Ленина в грозные годы войны к произведениям Гегеля было далеко не случайным. Если в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин доказал, что философский ревизионизм является специфическим выражением политического отступничества от последовательно революционной марксистской мысли (с этим вы-

водом, как известно, не согласились К. Каутский и другие лидеры II Интернационала), то в своих исследованиях по вопросам диалектики, непосредственно связанных с изучением трудов Гегеля, В. И. Ленин разъясняет, что *философский* ревизионизм (отрицание материалистической диалектики, переход на позиции плоского эволюционизма) теоретически предваряет и обосновывает политическое ренегатство.

Анализируя «теоретические» аргументы руководителей II Интернационала, пытавшихся оправдать свой переход на позиции империалистической буржуазии, Ленин указывает, что все их аргументы основываются на одностороннем, антидиалектическом истолковании фактов, игнорировании внутренней связи между ними, выдвижении на первый план несущественного, второстепенного. Так, российские меньшевики оправдывали свой переход на позиции поддержки царизма тем, что царизм будто бы вступил в войну для защиты Сербии от австрийской агрессии. Разоблачая это смешение повода и причины, В. И. Ленин писал: «Софист выхватывает один из «доводов», и еще Гегель говорил справедливо, что «доводы» можно подыскать решительно для всего на свете. Диалектика требует всестороннего исследования данного общественного явления в его развитии и сведения внешнего, кажущегося к коренным движущим силам, к развитию производительных сил и к классовой борьбе» (*3*, XXVI, 223).

В годы войны В. И. Ленин всесторонне исследует империализм как высшую и последнюю стадию развития капитализма, которая с объективной необходимостью порождает империалистические войны, т. е. войны между империалистическими государствами, борющимися за передел уже разделенного между ними мира. Империалистические войны есть продолжение прежней, довоенной политики соперничества между империалистическими державами, однако в иных, качественно новых формах. В свете ленинского анализа монополистического капитализма до конца выявляется софистический характер аргументации российских социал-шовинистов. «Диалектика Маркса, — отвечал В. И. Ленин этим ренегатам, — будучи последним словом научно-эволюционного метода, запрещает именно изолированное, то есть однобокое и уродливо искаженное, рассмотрение предмета. Национальный

момент сербско-австрийской войны *никакого* серьезного значения в общеевропейской войне не имеет и не может иметь» (*3*, XXVI, 241).

К. Каутский, обеляя немецких социал-демократов и империалистическое правительство Германии, говорил о том, что первая мировая война якобы не является чисто империалистической, поскольку она связана с моментами национально-освободительного движения. «Диалектика, — писал в этой связи Ленин, — превращается в самую подлую, самую низменную софистику!» (*3*, XXVI, 240). Разумеется, война Сербии против Австрии является национально-освободительной борьбой. Но изменяет ли это сущность мировой войны, в которой сцепились друг с другом крупнейшие империалистические хищники? Каутский рассуждал так, будто бы возможны совершенно «чистые», т. е. исключающие всякие иные моменты, империалистические войны. Данная война не является-де чисто империалистической, и это, мол, оправдывает позицию социал-демократов. Но существуют ли вообще в природе или обществе так называемые чистые, т. е. абсолютно однородные, явления? Само допущение существования таких «чистых» явлений есть грубейшая метафизическая ошибка. И В. И. Ленин писал: ««Чистых» явлений ни в природе, ни в обществе *нет* и быть не может — об этом учит именно диалектика Маркса, показывающая нам, что самое понятие чистоты есть некоторая узость, однобокость человеческого познания, не охватывающего предмет до конца во всей его сложности» (*3*, XXVI, 241).

Буржуазные критики марксизма нередко утверждают, будто бы В. И. Ленин вообще начал специальное изучение философии Гегеля только в годы первой мировой войны, о чем-де свидетельствуют его «Философские тетради». Этот аргумент абсолютно несостоятелен.

Уже в статье «Фридрих Энгельс», написанной в год смерти великого друга Маркса, мы находим столь исчерпывающую характеристику гегелевской философии, что она, по нашему убеждению, глубже других раскрывает объективное буржуазно-революционное содержание учения Гегеля, суть которого необходимо отличать от субъективной формы его выражения и, в частности, от некоторых противоречащих ему высказываний самого Гегеля. В философии, как и в политике (а нередко также и в

естествознании и науке вообще), необходимо разграничивать объективный смысл той или иной теории, который зачастую не сознает или не вполне осознает и ее создатель, и те его высказывания, субъективные оценки, относимые им к его собственной теории, к предмету ее исследования, в которых, однако, объективное содержание получает неполное, а иной раз и искаженное выражение. В свете такого разграничения становится очевидной подлинная глубина следующей ленинской характеристики гегелевской теории: «Хотя сам Гегель был поклонником самодержавного прусского государства, на службе которого он состоял в качестве профессора Берлинского университета, — *учение* Гегеля было революционным. Вера Гегеля в человеческий разум и его права и основное положение гегелевской философии, что в мире происходит постоянный процесс изменения и развития, приводили тех учеников берлинского философа, которые не хотели мириться с действительностью, к мысли, что и борьба с действительностью, борьба с существующей неправдой и царящим злом коренится в мировом законе вечного развития. Если все развивается, если одни учреждения сменяются другими, почему же вечно будут продолжаться самодержавие прусского короля или русского царя, обогащение ничтожного меньшинства на счет огромного большинства, господство буржуазии над народом?» (*3*, II, 7). Мы видим, что В. И. Ленин предельно четко разграничивает и даже противопоставляет друг другу субъективную настроенность мыслителя (поклонник самодержавного прусского государства) и объективное содержание, основной смысл его учения.

Выводы, которые делали из учения Гегеля его левые последователи, были в значительной своей части чужды самому Гегелю, и, если бы ему пришлось дожить до появления младогегельянства, он бы, по-видимому, публично выступил против их учения, как принципиально несовместимого со всем духом его философии. И тем не менее эти выводы младогегельянцев не были навязаны извне учению Гегеля, не были приписаны Гегелю с целью прикрыться его авторитетом; они действительно следовали из его учения, в особенности из его диалектики, в той мере, поскольку от нее не отступали, ей не изменяли.

Таким образом, в учении Гегеля (впрочем, как и в учениях всех великих философов) заключено несравнен-

но более значительное содержание, чем то, которое непосредственно сознавалось самим философом. Как это ни парадоксально, но действительный смысл учения Гегеля не был полностью ясен ему самому: эта сущность гегелевской философии выявлялась исторически. Так, политическим идеалом Гегеля была конституционная монархия, и В. Г. Белинский был абсолютно прав, осмеивая этот идеал как убогое, узенькое понятие. Правда, в условиях полуфеодальной Германии требование конституционной монархии, которое обосновывал Гегель, политически означало шаг вперед по сравнению с прусским и всяким иным абсолютизмом. Но столь же очевидно и то, что требование конституционной монархии, т. е. законодательного ограничения абсолютизма, представляло собой ставку на политический компромисс между буржуазией и господствующими феодальными сословиями. Этот компромисс означал также установку на эволюционное развитие буржуазной монархии; он был необходим (и выгоден) в первую очередь буржуазии, интересы которой отстаивал Гегель в период, когда буржуазия еще не могла рассчитывать на что-либо большее, чем реформы; об этом свидетельствует судьба либеральных реформ, предпринятых прусскими министрами Штейном и Гарденбергом.

И все же Гегель возлагал надежды на прусское государство — сильнейшее в тогдашней Германии, которая представляла собой конгломерат из нескольких сот формально независимых немецких государств (лишь в результате наполеоновских войн количество их было сведено к 38). Задача национального воссоединения Германии была вопросом жизни и смерти для формирующейся немецкой нации. Решение этой задачи предполагало революционную борьбу против многочисленных немецких феодальных монархий, отстаивавших свой «суверенитет». Гегель, как и все выдающиеся немецкие деятели того времени, стремился к созданию единого германского государства; инициативу воссоединения Германии он возлагал на Пруссию, ибо только она, как подтвердила история, оказалась способной решить эту историческую задачу, правда, отнюдь не революционным путем.

Известно восторженное, полное юношеского воодушевления отношение Гегеля к Великой французской революции. Но он вместе с тем считал, что на пути от феодализма к «гражданскому обществу» (bürgerliche Gesell-

schaft) нет необходимости каждой стране совершать *свою* революцию. Подчеркивая всемирно-историческое значение Великой французской революции, Гегель тем самым как бы затушевывал необходимость *немецкой* революции, несмотря на решительное признание им необходимости тех социальных преобразований, к которым ведет буржуазная революция. С точки зрения гегелевского идеализма задача революционного преобразования Германии в сущности была решена уже лютеровской реформацией, т. е. буржуазным преобразованием религиозного общественного сознания. Выступая против крепостного права, Гегель считал его ликвидацию жизненной задачей нового времени, поскольку сущность человека, согласно его учению, составляет свобода. Однако философ был противником конфискации помещичьей собственности и даже доказывал безусловную необходимость сохранения дворянства, которое он характеризовал как сословие природной нравственности. Именно для увековечивания дворянства он и считал необходимым сохранение майората.

Приведенные примеры отнюдь не исчерпывают перечня консервативных, частью даже реакционных воззрений Гегеля по ряду весьма существенных социально-политических вопросов. Эти воззрения неоднократно рассматривались как в марксистских, так и в немарксистских исследованиях. И нередко их односторонняя, неисторическая оценка, игнорирование их двойственности, противоречивости, непоследовательности приводили к весьма прямолинейным выводам (философия Гегеля — идеология реставрации, аристократическая реакция на Великую французскую революцию и т. д.). Но несостоятельность такого лишь по видимости подтверждаемого фактами подхода была показана еще Энгельсом на примере знаменитого гегелевского положения: все действительное разумно; все разумное действительно. Это положение, как показал Энгельс, вопреки убеждению либеральных противников Гегеля (и его консервативных сторонников) заключает в себе глубокий революционный смысл. Действительность, по учению Гегеля, отличается от просто существующего тем, что она есть необходимость, но нечто необходимо лишь при определенных исторически-преходящих условиях. Таким образом, как писал Энгельс, смысл приведенного положения заключается в том, что

«по мере развития, все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность. Место отмирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления, — насильственно, если оно противится этой необходимости. Таким образом, это гегелевское положение благодаря самой гегелевской диалектике превращается в свою противоположность: все действительное в области человеческой истории становится со временем неразумным... а все, что есть в человеческих головах разумного, предназначено к тому, чтобы стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей кажущейся действительности» (*1*, XXI, 274—275).

Итак, в философских учениях необходимо разграничивать субъективный способ выражения и объективное содержание, нередко находящиеся в противоречии друг с другом. В философии Гегеля это противоречие особенно наглядно — как конфликт между методом и системой. Социальные корни этого противоречия в самой природе буржуазной революционности, которая не может не тяготеть к компромиссу с господствующими феодальными силами, поскольку буржуазии угрожает пролетариат, развивающийся вместе с капиталистическим укладом.

Таким образом, ленинские слова о революционном характере учения Гегеля полны глубочайшего смысла. Здесь прежде всего имеется в виду диалектика Гегеля; не случайно Ленин так высоко оценил в 1912 г. известное положение А. И. Герцена о гегелевской диалектике как алгебре революции. Это, конечно, алгебра буржуазной революции, но в ней содержится явно ощутимая историческая перспектива, впервые выявляющаяся в эпоху буржуазно-демократических преобразований, хотя она может быть реализована только в битвах за социалистическое переустройство общества: не вечна эксплуатация, не вечно господство человека над человеком. Гегель, как известно, нигде не утверждает этого, но гораздо существеннее (как подчеркивает Ленин), что такой вывод вытекает из учения Гегеля. И это вполне закономерно с точки зрения развития освободительного движения трудящихся в эпоху буржуазных революций, особенно в XIX в. Ф. Энгельс во введении к «Анти-Дюрингу» подчер-

кивал, что в теоретическом отношении социализм «выступает сначала как более последовательное, дальнейшее развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века — ведь первые представители этого социализма, Морелли и Мабли, также принадлежали к числу просветителей» (*1*, XX, 16).

В. И. Ленин высоко оценивает мысль Гегеля о том, что необходимость борьбы с существующим социальным злом коренится в объективном законе развития общества. Эту гегелевскую мысль следует отличать от традиционного просветительского представления о борьбе между разумным и неразумным, добрым и злым в истории человечества. Просветители XVII — XVIII вв. были метафизиками, абсолютно противопоставлявшими разумное и неразумное, добро и зло. Гегель, являющийся, с одной стороны, продолжателем идей просветителей, а с другой — их глубоким критиком, идет несравненно дальше, поскольку он исторически оценивает человеческий разум и подчеркивает относительную противоположность между добром и злом. Это помогает ему приблизиться и к пониманию антагонистического характера социального прогресса. С этой точки зрения социальное зло в определенных исторических условиях — одна из могущественных сил общественного прогресса, но и борьба против социального зла, и его преодоление становятся необходимой формой поступательного развития общества.

В. И. Ленин высоко оценивает гегелевскую веру в разум. В этой связи следует подчеркнуть, что эта вера отличается от наивно-просветительского представления о неизбежности победы разума над неразумием. Просветители исходили из представления о том, что распространение научных знаний вытесняет невежество и неразумие. Гегелевская точка зрения несравненно глубже, поскольку он имеет в виду не просто человеческий субъективный разум, а разумные (в определенных исторических границах) общественные отношения, становящиеся благодаря своему прогрессивному развитию все более адекватными и субъективно необходимыми формами общественного развития. Человеческий разум, согласно этому воззрению, не является независимой от общества движущей силой социального развития, напротив, он неразрывно связан с общественной жизнью. Однако последняя трактуется (и это неизбежно для идеалистического понима-

ния истории) как в сущности духовная, поскольку практика понимается лишь как особого рода интеллектуальная деятельность.

Таким образом, вера в разум есть не что иное, как вера в прогресс в его специфически человеческой форме, предполагающей, согласно Гегелю, поступательное развитие разумного в человеческих отношениях. Но это разумное не абсолютизируется, ибо разум историчен и, следовательно, ограничен на каждой ступени своего развития. Диалектика разума заключает в себе момент отрицания как отношение настоящей ступени развития к предшествующей и соответственно этому критическую оценку своего содержания как относительно разумного. Таким образом, разумное переустройство общественных отношений, которое представлялось просветителям следствием субъективной инициативы выдающихся законодателей, государственных деятелей, мыслителей, в учении Гегеля выступает как объективный исторический процесс, подчиняющийся определенным закономерностям. Речь идет о противоречивом характере развития, взаимообусловленности, взаимопревращении противоположностей, отрицании старого новым, превращении постепенных изменений в коренные скачкообразные преобразования. Правда, диалектические закономерности представляются Гегелю закономерностями субстанциального мышления. Иными словами, гегелевская концепция объективной обусловленности разумного преобразования действительности предполагает идеалистический исходный пункт: разум интерпретируется не столько как специфически человеческая способность и сила, сколько как всеобщая, деятельная, субстанциальная сущность природы и общества, которая лишь осознает себя и актуализируется в ходе истории человечества. Но так или иначе Гегель обосновывает в сущности революционную идею: разумное переустройство общественных отношений закономерно, необходимо в силу объективности социального прогресса и благодаря тому, что человеческий разум, неразрывно связанный с абсолютным разумом, имманентным самой действительности, постоянно отрицает свою историческую ограниченность.

Учение Гегеля, в особенности его диалектика, постоянно находилось в фокусе философских интересов В. И. Ленина. Это объясняется тем, что философские ин-

тересы Ленина были органически связаны с насущными потребностями социалистического движения. Однако Ленин всегда выступал против ограниченного, эмпиристского понимания интересов рабочего движения; такое «понимание», как указывал он, ведет к оппортунистическому крохоборству. Ленинский научный анализ интересов и перспектив пролетарской борьбы и общественного развития закономерно приводил к постановке важнейших проблем диалектики. А в этой связи Ленин постоянно обращался не только к Марксу, но и к Гегелю.

Высокая оценка диалектики Гегеля и глубокое понимание ее рационального ядра характеризуют все произведения В. И. Ленина, начиная от самых ранних. В цитировавшейся выше одной из первых работ В. И. Ленина — «Фридрих Энгельс» — особенно ярко раскрывается выдающееся *мировоззренческое* значение гегелевской диалектики как учения о неизбежности поступательного развития. В других произведениях этого периода Ленин придает первостепенное значение *научной объективности*, присущей диалектическому миропониманию, которое дает всесторонний анализ явлений, вскрывает их связь друг с другом и с предшествующими им явлениями, изучает противоположные тенденции, их взаимообусловленность и т. д. При этом Ленин разъясняет, что научная объективность диалектики выявляется в полной мере благодаря ее материалистической переработке марксизмом, который устраняет неразрывно связанные с идеализмом субъективистские тенденции, схематизацию реальных процессов, подгонку их под заранее данную «диалектическую» схему. Однако направленность на объективный научный анализ процессов имплицитно содержится уже в диалектике Гегеля. Выступая против смешения диалектики с тем, что еще в древности получило название диалектического искусства и нередко сводилось к субъективистскому оперированию понятиями, риторике и софистике, Ленин писал в 1904 г.: «Но великую гегелевскую диалектику, которую перенял, поставив ее на ноги, марксизм, никогда не следует смешивать с вульгарным приемом оправдания зигзагов политических деятелей, переметывающихся с революционного на оппортунистическое крыло партии, с вульгарной манерой смешивать в кучу отдельные заявления, отдельные моменты развития разных стадий единого процесса» (*3*, VIII, 400).

В. И. Ленин имеет в данном случае в виду тех деятелей российской социал-демократии, которые уже на II съезде РСДРП оправдывали свою оппортунистическую позицию, в частности при обсуждении устава партии, ссылками... на диалектику. Диалектика, разъясняет в этой связи Ленин, изучает *неизбежные* этапы процесса развития и поэтому меньше всего может служить оправданием субъективизма и беспринципности. Диалектика предполагает детальнейшее изучение процесса развития во всей его разносторонности. Именно в этом основной смысл важнейшего положения диалектики: истина конкретна, абстрактной истины нет. Это значит, что диалектика несовместима с поверхностной, шаблонной оценкой явления, с абсолютизацией отдельных, пусть даже истинных, положений, содержание которых определяется конкретными условиями. Не следует поэтому, учил Ленин, «смешивать эту великую гегелевскую диалектику с той пошлой житейской мудростью, которая выражается итальянской поговоркой: mettere la coda dove non va il capo (просунуть хвост, где голова не лезет)» (*3*, VIII, 400—401).

В этих положениях Ленина отчетливо выражено одно из главных направлений его исследовательской работы по вопросам диалектики. Научные понятия, указывал впоследствии Ленин, должны быть «обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир» (*3*, XXIX, 131). С этой точки зрения Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, неоднократно отмечает, что даже такие наиболее общие, тысячелетиями складывавшиеся, отшлифовавшиеся, окостеневшие понятия, как логические категории, в гегелевском исследовании приобретают подвижность, изменчивость. Диалектика противоположностей бытия и небытия, сущности и явления, свободы и необходимости особенно ярко выявляет процесс взаимоперехода категорий. И Ленин указывает: «Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них *есть* движение. Конечный? значит, *двигающийся* к концу! Нечто? — значит, *не то*, что другое. Бытие вообще? — значит, такая неопределенность, что бытие = небытию. Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная

субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» (там же, 98—99).

Принцип объективности исследования, как внутренне присущий подлинно диалектическому мышлению, обусловлен его глубокой содержательностью, т. е. тем, что диалектика есть не просто учение о развитии, но, как подчеркивает Ленин, «учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде...» (*3*, XXIII, 43—44). Это значит, что односторонность и субъективность — характерные особенности метафизического способа мышления — выражают незнание, непонимание, игнорирование объективной диалектики процессов, совершающихся в природе и обществе, или же поверхностное истолкование этих процессов, присущее метафизической концепции развития.

В борьбе против меньшевистской концепции буржуазной революции, игнорировавшей качественное своеобразие революционных буржуазно-демократических преобразований на разных стадиях развития капиталистического общества, Ленин постоянно указывал, что меньшевистские теоретики пренебрегают азбучными положениями диалектики, фактически отказываются от них, подменяя конкретное рассмотрение развивающейся социальной действительности механическим распространением понятий, действительных для одной исторической эпохи, на другую. Между тем основоположники марксизма выше всего ценили в гегелевской диалектике конкретно-исторический подход к процессу развития, учет многообразия присущих ему форм, которые не просто соседствуют друг с другом, но находятся в отношениях отрицания, борьбы противоположностей. Ленин писал: «Гегелевскую диалектику, как самое всестороннее, богатое содержанием и глубокое учение о развитии, Маркс и Энгельс считали величайшим приобретением классической немецкой философии. Всякую иную формулировку принципа развития, эволюции, они считали односторонней, бедной содержанием, уродующей и калечащей действительный ход развития (нередко со скачкàми, катастрофами, революциями) в природе и в обществе» (*3*, XXVI, 53—54).

И в этой ленинской характеристике диалектики Гегеля, отношения к ней Маркса и Энгельса прежде всего подчеркивается противоположность диалектики метафизической концепции *развития*, а также то важнейшее обстоятельство, что только диалектика как метод исследования адекватна объективно совершающемуся процессу. Нетрудно понять, что проблема адекватного отражения многообразной, противоречивой, изменяющейся действительности становится все более существенной для науки, поднимающейся от описательного, эмпирического изображения явлений до теоретического анализа их возникновения, движения, развития. На этой сравнительно высокой теоретической ступени познания неизбежно обнаруживается, что оно не только приблизительно верно отражает объективную реальность, но и так или иначе ее упрощает, огрубляет, искажает. Субъективистская оценка этого факта ведет к агностицизму, в то время как диалектика обосновывает гносеологический оптимизм, раскрывая диалектическую природу самого этого факта. Ленин пишет: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия.

И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей» (*3*, XXIX, 233).

Было бы ошибкой истолковывать этот ленинский вывод из «Науки логики» Гегеля в том смысле, что искажение действительности в процессе познания неустранимо. Именно тот факт, что человек обнаруживает упрощение, искажение изображения познаваемых им явлений, и образует необходимую предпосылку для исправления искажений, для снятия неизбежной и вместе с тем принципиально преодолимой деформации научного отражения. История науки, прогресс которой позволяет со все большей полнотой, конкретностью, точностью теоретически воспроизводить исследуемые процессы, практически подтверждает эту диалектическую закономерность познания. И именно история науки доказывает, что диалектика, подлинно научной формой которой является материали-

стическая диалектика, дает возможность успешно и, так сказать, с наименьшими потерями преодолевать неизбежную ограниченность познания на каждой ступени его развития.

Диалектика исторически сложилась как теоретическое осмысление, подытожение истории познания, т. е. веками совершающегося, постоянно усложняющегося процесса научного отражения действительности, в котором постижение истины и преодоление заблуждений взаимно обусловлены. И это отношение коррелятивности сохраняется на любом уровне познания. Метафизическое мышление абсолютно противопоставляет познание и заблуждение, диалектика же выявляет их конкретную противоположность и тем самым содержательный характер научных заблуждений. Возникновение диалектики в немалой степени было связано с осознанием этого необходимого исторического отношения между познанием и заблуждением. Не удивительно поэтому, что развитие диалектического способа мышления возможно лишь путем дальнейшего осмысления новых данных и качественных особенностей научного прогресса, исследование которого призвано обогатить и само понимание диалектического способа мышления. «Продолжение дела Гегеля и Маркса, — говорил Ленин, — должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (*3*, XXIX, 131).

Итак, Ленин в своем анализе гегелевской философии, естественно, уделяет главное внимание диалектике. Последняя рассматривается не только как совокупность определенных методологических требований, но прежде всего как глубочайшее мировоззренческое осмысление действительности, из которого и вытекают соответствующие методологические принципы. Постоянно подчеркивая коренную противоположность материалистической диалектики Маркса идеалистической диалектике Гегеля, Ленин вместе с тем настаивает на том, что критическое исследование гегелевской диалектики, ее материалистическая переработка являются актуальной задачей марксистской философской науки.

Некоторые философы-марксисты, упрощенно истолковывая пути развития диалектико-материалистического мировоззрения, высказывали убеждение, что гегелевская диалектика, поскольку она превзойдена марксизмом, ни-

чего уже не может дать для дальнейшего развития диалектического и исторического материализма. Маркс и Энгельс взяли из диалектики Гегеля рациональное зерно, что же осталось там, кроме мистической шелухи? «Философские тетради» Ленина, ленинские конспекты «Науки логики» Гегеля, его лекций по истории философии убедительнейшим образом опровергают это поверхностное представление об отношении современного марксизма к философии Гегеля, о развитии марксистской философии вообще. Даже беглый анализ многочисленных замечаний и выводов Ленина на полях трудов Гегеля показывает, что изучение гегелевской философии было для Ленина одной из форм дальнейшего развития диалектико-материалистического мировоззрения *. Это приводит к заключению, что историко-философское исследование может и должно быть специфической формой развития философии, т. е. решения ее проблем.

Новые философские идеи, выдвинутые Лениным в связи с изучением Гегеля, в своем большинстве связаны с разработкой материалистической диалектики как философской науки, с анализом ее важнейших принципов, основных черт, элементов. Главной среди этих идей нам представляется принцип совпадения диалектики, логики и теории познания. Этот принцип Ленин разрабатывает в «Философских тетрадях», сопоставляя «Логику» Гегеля и «Капитал» Маркса, выясняя коренное отличие диалектико-материалистической теории отражения от гносеологии метафизического материализма, развивая основные положения диалектической логики. Гегель, указывал в этой связи Ленин, стремился понять формы мышления не как неизменные, а, напротив, как развивающиеся в процессе действительной истории познания. Эти формы подытоживают историю познания и поэтому являются содержательными формами мысли. А это требует от исследователя, чтобы он не рассматривал их как нечто вполне законченное, а постоянно соотносил их с процес-

* Разумеется, для Ленина способом постановки новых философских проблем, их исследования и решения с позиций диалектического материализма было изучение не только философии Гегеля, но и «Метафизики» Аристотеля, сочинений Л. Фейербаха и других мыслителей, а также выяснение отношения марксизма к тем или иным проблемам домарксистской философии и т. д. Таким же творческим характером, как известно, отличаются и оставшиеся после Маркса критические конспекты Гегеля и других мыслителей.

сом познания и, следовательно, оценивал их соответственно тому, в какой мере они выражают (или могут выразить) новые научные данные.

Еще в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин указывал на то, что историко-философское исследование категории причинности могло бы быть весьма поучительным с точки зрения теории познания. Эта мысль развивается в «Философских тетрадях» в связи с рассмотрением диалектики Гегеля и характеристикой гегелевского исторического подхода к категориям. Отмечая плодотворность гегелевского понимания логических форм как квинтэссенции истории познания, Ленин указывает: «В таком понимании логика совпадает с *теорией познания*. Это вообще очень важный вопрос» (*3*, XXIX, 156).

Следует подчеркнуть, что к этому вопросу, поставленному в конспекте гегелевской «Науки логики», Ленин в дальнейшем специально возвращается в одной из своих статей, где он указывает, что «диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией, которая должна рассматривать свой предмет равным образом исторически, изучая и обобщая происхождение и развитие познания, переход от *не*знания к познанию» (*3*, XXVI, 54—55). И здесь, так же как в «Философских тетрадях», Ленин разъясняет, что предметом диалектики как всеобщей теории развития, а также предметом гносеологии как специального учения о познании, предметом логики как науки о формах мышления является исторический процесс, теоретическое подытоживание которого составляет содержание диалектико-материалистического понимания объективного мира и его отражения в человеческом знании и его логических формах. Иными словами, диалектика как наука об объективной действительности, как и гносеология и логика, изучает один и тот же исторический процесс, но, конечно, в разных его аспектах. Материалистическая диалектика является, таким образом, и гносеологией, и логикой, хотя она и не может быть просто сведена ни к одной из этих философских дисциплин, ни к обеим, вместе взятым.

Изучение гегелевской философии в «Философских тетрадях» стало новым этапом в развитии марксистской критики идеализма, в исследовании многообразных форм, модификаций и эволюции идеалистической теории.

Об этом, в частности, свидетельствует фрагмент «К вопросу о диалектике», в котором гениально сформулированы основные положения марксистского учения о гносеологических корнях идеализма. Не приходится доказывать, что это учение, отправные положения которого разрабатывались Марксом и Энгельсом в «Святом семействе», образует важнейшую методологическую основу научной критики идеалистической философии. Если в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин ставит вопрос о гносеологических корнях идеализма главным образом в связи с анализом идеалистического эмпиризма и его отношения к методологическому кризису в физике, то в «Философских тетрадях» проблема формулируется применительно ко всем формам идеалистического философствования.

Ленинские конспекты философских трудов Гегеля заключают в себе целую программу философских исследований по актуальным вопросам диалектического и исторического материализма. Существенно отметить не только то, что эта программа была намечена Лениным в связи с изучением гегелевских произведений, но и то, что ее осуществление Ленин также в определенной степени связывал с исследованиями, посвященными учению этого величайшего предшественника диалектического и исторического материализма. Не случайно поэтому в статье «О значении воинствующего материализма», которая справедливо рассматривается как философское завещание Ленина, ставится задача организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения. При этом Ленин предупреждал, что решение этой задачи связано с немалыми трудностями, а на первых порах и с ошибками. «Но не ошибается только тот, кто ничего не делает. Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон...» (*3*, XLV, 30).

Прошло почти полвека, с тех пор как были написаны эти строки. За это время советские и зарубежные марксисты создали немало работ, посвященных гегелевской философии. Эти исследования сыграли большую роль в позитивной разработке материалистической диалектики на основе теоретического осмысления новейших научных открытий и опыта общественного развития.

Современные научные данные, естественно, позволяют по-новому оценить многие стороны философии Гегеля. Так, например, под влиянием выдающихся успехов символической логики и ряда специальных логических дисциплин была пересмотрена гегелевская оценка соотношения диалектики и формальной логики, недостатком которой было представление о том, что формальная логика как наука исчерпала предмет своего исследования и сохраняет значение главным образом для обыденного мышления.

Развитие математических методов исследования и реальные перспективы их применения не только в естествознании, но и в гуманитарных науках поставили перед материалистической диалектикой задачи, которые были принципиально чужды диалектике Гегеля, исторически связанной с представлением об ограниченном значении математических методов исследования. По-новому стоит в наше время и вопрос о системе категорий, об их координации и субординации. И тем не менее философия Гегеля по-прежнему возбуждает интерес исследователей-марксистов, и результаты посвященных ей исследований служат дальнейшему развитию и обогащению диалектического и исторического материализма. Можно согласиться с итальянским марксистом А. Банфи, завершающим свое исследование гегелевской философии следующими словами: «Деятельность Гегеля остается и поныне богатым, неисчерпаемым источником наблюдений и идей, критических и диалектических находок, которые трудно исчерпать до дна последующими исследованиями» (*20*, 289). Так современная марксистская мысль подтверждает актуальное значение ленинской оценки философии Гегеля.

IV

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННАЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКАЯ МЫСЛЬ

Актуальность философского наследия Гегеля для современной марксистско-ленинской мысли объясняется прежде всего тем, что новые задачи, с которыми сталкивается практика революционного движения, особенно на-

стоятельно ставят перед ней проблемы разработки общей теории диалектики, более глубокого осмысления основных вопросов теории познания вообще, вопросов теории научного познания в особенности. Гегелевская философия, конечно, не дает ответа на эти вопросы сегодняшнего дня. Однако многие диалектические положения Гегеля: его понимание всемирной истории мышления в неразрывной связи с историей человеческого общества, его объяснение закономерно развивающихся исторических форм субъектно-объектного отношения, его рассуждения о противоположности и единстве рассудочной и разумной сторон мышления и многое другое — получают подтверждение и ныне. Гегель первым применил (не только в «Феноменологии духа» и «Науке логики», но и в «Философии права») в анализе гносеологических проблем диалектический принцип единства логического и исторического. Хотя отношение мышления и реальных форм движения и понималось в абсолютном идеализме Гегеля превратно, здесь была намечена возможность новых путей изучения основных гносеологических вопросов. Объяснение фундаментальных гносеологических проблем научного мышления в эпоху, когда коммунистическое революционное движение идет победоносным путем соединения научно-технического прогресса с преимуществами социалистической экономической системы, требует творческого материалистического применения диалектического принципа единства логического и исторического. Материалистическое изучение диалектики Гегеля дает в этом отношении для философии марксизма-ленинизма огромные стимулы.

Вторая важная причина актуальности изучения философского наследия Гегеля для современного марксизма связана с потребностями борьбы против ревизионистского извращения отношения Маркса и Ленина к философии Гегеля. В последние годы в международном рабочем движении весьма неблаговидную роль играет то направление философского ревизионизма, которое можно характеризовать как псевдоматериалистическую диалектику.

Так как современный ревизионизм опирается, в частности, на ложную интерпретацию отношения Маркса к философии Гегеля, необходимо прежде всего дать некоторые резюмирующие выводы по этому вопросу (более подробно об этом см. в нашей книге *(263)*, а также главы I—II настоящей работы).

Вспомним основные вехи эволюции взглядов Маркса на гегелевскую философию в период формирования философской теории диалектического материализма.

Если оставить в стороне известное письмо Маркса отцу, написанное в 1837 г., которое выражает лишь юношеский восторг по отношению к Гегелю, то докторская диссертация Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841) знаменует собой начало критического отношения Маркса к гегелевской философии.

Дальнейшее развитие критики Гегеля Марксом представлено прежде всего в его рукописных комментариях к гегелевской философии права (1843). Здесь Маркс по существу принимает фейербаховский метод критики спекулятивной философии Гегеля, как он формулируется в «Предварительных тезисах к реформе философии».

Маркс считает теперь тайной гегелевской философии то, что деятельность конкретных людей в качестве первичных субъектов общественного развития, так же как деятельность конкретных общественных коллективных субъектов, превратно понимается Гегелем как опосредствующее звено деятельности чего-то другого, более реального, подлинного, т. е. абсолютной идеи.

В анализе гегелевской философии права пока что не применяется идея экономического отчуждения. Она станет центральным критическим мотивом критики Гегеля Марксом после появления его статей в «Немецко-французском ежегоднике».

В дальнейшем антропологический материализм Фейербаха, употребляемый и в социально-критическом плане, уже не считается принципиально достаточной философской базой для коммунистической революционной критики. К числу ошибок М. Гесса Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» относят его мысль о том, что «достаточно связать Фейербаха с практикой, применить его к социальной жизни, чтобы дать полную критику существующего общества» (*1*, III, 495).

Понимание критического метода освобождается от остатков телеологическо-эсхатологического понимания коммунизма, истории, человеческой сущности. Понятие «истинного» вида предмета (человеческой сущности, государственной организации, общественного устройства и т. п.) имеет гегелевское происхождение, содержащее

телеологическо-эсхатологический элемент, и подвергается фундаментальной критике на примере «истинной» сущности человека в «Немецкой идеологии», а также в «Нищете философии» и в «Манифесте Коммунистической партии». Происходит изменение в оценке многих гегелевских идей, особенно проблем отчуждения и преодоления отчуждения. Начиная с «Немецкой идеологии», понятие «самоотчуждения человека» уже не является центральной критической категорией. Для теоретического понимания форм человеческой практики и отношений деятельных людей к продуктам своей деятельности разрабатывается более точная и более конкретная терминология.

Важное философское значение имеет критика Марксом и Энгельсом Фейербаха и Штирнера, в особенности раскрытие их общей зависимости от гегелевской спекулятивной философии, несмотря на прокламированное радикальное расхождение с ней. Принципиальный теоретический прогресс Маркса в понимании отрицания спекулятивной философии по сравнению с Фейербахом и Штирнером выражается в идее, критически направленной одновременно и против Фейербаха, и против Штирнера, поскольку оба они в недостаточной степени понимают людей как создателей собственного мира, метафизически противопоставляют идеи и мир людей. Таким образом, Маркс упрекает этих авторов в том, что их «человек» — понимают ли они его как «родового человека» (Фейербах) или как «единичного индивида» (Штирнер) — *не есть действительный человек*. Их человек — это *абстрактный человек*: или абстрактно-общий, понимаемый по аналогии с естественной общностью организмов, или же абстрактно-единичный, иллюзорно вырванный из общественных отношений.

Отношение Маркса к Гегелю принципиально определяется (после сравнительно сложного развития) в «Немецкой идеологии» и в «Нищете философии». На этой базе основываются и размышления о методе политической экономии в первоначальном «Введении» к «К критике политической экономии», в «Рукописях» и в «Капитале», так же как и критические характеристики и оценки Гегеля в переписке Маркса с Энгельсом.

Вопрос о критической переработке Гегеля Марксом не является чисто историко-философским вопросом. Некоторые ревизионисты, например сотрудники журнала

«Праксис», опираются на ложную интерпретацию критики Гегеля Марксом, выдавая «модернизированный» ими фрагментами хайдеггеровской философии марксизм за высшую стадию развития философского мышления Маркса. Или еще один пример из литературы левобуржуазной «марксологии». Распространенная работа К. Левита «От Гегеля к Ницше» *(241)*, в которой затрагивается Марксова критика спекулятивной философии вообще, и Гегеля в особенности, страдает тем, что не уясняет этапов критики Маркса и не учитывает самого существования этих стадий в достаточной степени. Поэтому некоторые противопоставления Маркса младогегельянцам являются анахроническими. Так, Левит считает, что в противовес штирнеровскому тезису о собственности единичного индивида Маркс требует экспроприации, для того «чтобы мир мог быть освоен человеком как родовым существом» (Gattungswesen). Здесь марксовская концепция из предшествующего, преодоленного этапа переносится в более поздний этап, и, таким образом, полемика Маркса со Штирнером преподносится в искаженном виде.

На VIII Международном гегелевском конгрессе (Берлин, 1970) можно было наблюдать явление, которое нам кажется весьма знаменательным и симптоматичным. Мы имеем в виду отход от узкого, так называемого антропологического истолкования философии Гегеля и возрастание интереса к Гегелю-логику и *гносеологу*, особенно в связи с проблемами дальнейшего развития логико-гносеологического анализа оснований современной науки.

Успехи анализа научного мышления, достигнутые средствами сегодняшней формальной логики, являются бесспорными. Но одновременно все более явно чувствуется, что границы, в которых формально-логический анализ исследует научное мышление, узки. В этой связи в новом свете предстают некоторые мысли Гегеля, из которых критически исходили Маркс и Энгельс и которые подчеркивались Лениным.

В. И. Ленин в «Философских тетрадях» заметил: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (*3*, XXIX, 131). И далее: «Мысль включить *жизнь* в логику понятна — и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала

индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой... Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, то надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного* субъекта (*=жизнь человека*) в объективной обстановке». «...Несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной („абсолютной", по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе» (там же, 184, 193).

Гегель первый разработал метод построения системы категорий, основанный на принципе единства логического и исторического, понятом, однако, идеалистически. Гегель, как известно, применил этот оригинальный и для своего времени гениальный метод* в «Феноменологии духа» и в «Науке логики». Глубочайший идеализм этого метода заключается прежде всего в том, что признание отражательного характера мышления считается ошибкой, которая делает невозможной «научную» философию (в гегелевском смысле). Абсолютизация и замыкание системы категорий связаны у Гегеля с абсолютизацией буржуазных форм жизни (и мышления), которую наиболее отчетливо выражает гегелевская «Философия права». Маркс разрушил эту абсолютизацию (не открыв при этом дорогу релятивизму), когда связал углубленную критику гегелевской философии с критикой буржуазных форм жизни вообще. Если у Гегеля философия права играла особую роль в процессе уяснения характера «разума», то в ходе развития марксизма-ленинизма эту роль перенимает критика буржуазной политической экономии, т. е. критический анализ капиталистической экономической практики как «основной формы» практики в данных исторических условиях.

Из нового понимания диалектики, обоснованного Марксом и Энгельсом, вытекает, что в условиях, когда практический жизненный процесс людей начнет приобретать принципиально иной вид, чем тот, который создался при

---

* С того времени на почве буржуазной философии никто не достиг гегелевского уровня в применении принципа единства логического и исторического при изучении связей и характера категорий. По нашему мнению, это относится и к Гартману, и к Хайдеггеру, и к другим.

капитализме, уяснение диалектико-логической проблематики с необходимостью будет осуществляться в иных связях. Это значит, что при современном изучении оснований науки те, кто хочет последовательно применить подход, открытый марксизмом-ленинизмом, обязательно должны анализировать связь движения форм мышления с возникновением новых форм общественной практики в ходе научно-технической революции при социализме.

Документы международного коммунистического движения последнего времени дают подробный анализ длительного периода формирования правооппортунистических политических сил, которые привели в 1968 г. к тому, что социалистический строй в ЧССР был поставлен под угрозу. Под руководством очищенной от оппортунистических сил марксистско-ленинской Коммунистической партии Чехословакии, в тесном сотрудничестве с СССР и другими социалистическими странами трудящиеся ЧССР отдают свои силы делу дальнейшего социалистического строительства. Одновременно с этим во всех сферах, особенно в идеологической области, происходит критическая и самокритическая оценка уроков недавнего прошлого.

Что касается философии, и в особенности проблем диалектики, то некоторые обстоятельства заслуживают особого внимания и в этой связи.

Первое яркое публичное выражение философских идей, которые впоследствии, в преемственной «разработке», явились важной составной частью идеологии правых сил в ЧССР, можно найти в статье «Гегель и наше время» *. Автор статьи демонстративно ссылается на Ленина, на его призыв изучать гегелевскую диалектику. Автор выступает так, будто речь идет о последовательной реализации партийной критики культа личности в области философии. В действительности же статья по существу выражала мелкобуржуазную анархистскую реакцию интеллектуала на справедливую и необходимую критику культа личности. Эта статья под видом заботы о творческом развитии ленинизма в философии прокладывала пути отхода от ленинизма.

---

* В этой статье говорится: «Теория, которая напрасно утверждала о себе, что может все предвидеть, в конце концов была застигнута врасплох. XX съезд как гром среди ясного неба ударил в ее бумажные конструкции. Так кончилось господство идеологии в марксизме, чтобы освободить место для научной теории» (*235*, 3).

С того времени в ЧССР начало публично развиваться идейное течение, которое, по нашему мнению, можно характеризовать как псевдоматериалистическую диалектику. Хотя это течение выдавало себя за усовершенствованный и современный материализм, в действительности оно являлось субъективистским отходом от диалектического материализма под влиянием модных направлений буржуазной философии XX в., в особенности экзистенциализма.

Это идейное направление не было оригинальным. Неверно оценивая как «сталинский ревизионизм» тот этап развития советской философии и вообще революционной теории, который наступил после смерти Ленина, это направление в поисках своих источников ориентировалось на так называемую неконформистскую социалистическую литературу. Источником концепции, которую отстаивали сторонники этого направления, были произведения молодого Г. Лукача, К. Корша, Г. Маркузе, Ж. П. Сартра и др., а также литературная продукция, в которой отразились симпатии к разгромленным партией антиленинским группировкам 20-х и 30-х годов. Из произведения Лукача «История и классовое сознание» (1923) заимствовалась идея, согласно которой категория «конкретной тотальности» по существу противопоставлялась теории отражения, а Маркс превозносился как теоретик отчуждения по сравнению с мнимым позитивистом Энгельсом. Попытка Г. Маркузе соединить хайдеггеризм с неверно интерпретируемым Марксом периода парижских рукописей (например, в статьях Маркузе *(244, 247, 246)*) воспринималась как откровение. Что касается Гегеля, то знаменательно, что характеризуемая тенденция псевдоматериалистической диалектики опиралась не на основательное критическое изучение подлинных произведений Гегеля, но в гораздо большей степени на экзистенциалистскую интерпретацию, например на «Введение к чтению Гегеля» А. Кожева *(234)*, труды Жана Ипполита и др.

Внешне это направление очень остро выступало против позитивистского эмпиризма, который также являлся важной составной частью философской идеологии правых сил. Однако обе эти тенденции — псевдоматериалистическая диалектика и позитивистский эмпиризм — имели нечто общее: соотношение между научным и идеологическим характером революционной теории они понимали

так, что в действительности отрицали единство классового и научного характера революционной социалистической теории и отошли от ленинского принципа партийности.

Сегодня стало очевидным, что эти антиленинские тенденции в философии могли развиваться потому, что они не наталкивались на постоянное сопротивление и на принципиальную непримиримую критику. В этом отношении марксистам ЧССР, включая и автора этих строк, следует упрекать себя во многом. Однако здесь была и остается еще другая сторона проблемы. Ревизионисты извлекают пользу также и из не решенных своевременно новых вопросов, возникающих в ходе общественного развития. Ясно, что, критикуя ревизионизм, надо идти вперед, подвергая философскому и социологическому анализу новые феномены и вопросы общественной и научной практики. Нам представляется, что на этом пути надежным руководством остается ленинский совет философам и естествоиспытателям, высказанный в статье «О значении воинствующего материализма». Этот совет призывает к тесному союзу философии с бурно развивающимися отраслями естественнонаучного, технического, социологического, математического и метаматематического научного мышления и одновременно к широкому изучению и использованию критически переосмысленной диалектики Гегеля.

Раздел II

ГЕГЕЛЬ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА

V

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ИДЕЯ О СОВПАДЕНИИ ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Диалектика — главная ценность гегелевской философии и один из важнейших итогов развития философской мысли до Маркса и Энгельса. «Истинные законы диалектики, — писал Маркс, — имеются уже у Гегеля — правда, в мистической форме. Необходимо освободить их от этой формы...» (*1*, XXXII, 456).

Конечно, гегелевская диалектика в том виде, в каком она выступает у ее автора, не может сейчас быть философским методом научно-теоретического мышления: слишком далеко вперед ушли общество и наука. Но, во-первых, как таковая, она и до сих пор превосходит любую форму современного буржуазного мировоззрения, которое кичится своей связью с научным познанием. Философский неопозитивизм жалок и узок по сравнению с гегелевской диалектикой. Во-вторых, для нас сейчас диалектика Гегеля представляет интерес не сама по себе, а переработанная марксизмом и примененная им к анализу развития общества и науки. Именно марксистская диалектика является «единственным, в высшей инстанции, методом мышления, соответствующим теперешней стадии развития естествознания» (*1*, XX, 528).

Среди идей гегелевской философии, которые привлекли внимание марксистов, и особенно Ленина, одно из центральных мест занимает положение о совпадении диалектики, логики и теории познания. Гегель не высказывал самого принципа тождества диалектики, логики и теории познания. Принцип этот был сформулирован Лениным на основе изучения «Науки логики» Гегеля и работ Маркса, применившего рациональную основу гегелевского метода к анализу капитализма. «Если Маркс не оставил „*Логики*“ (с большой буквы), то он оставил *логику* „Капи-

тала", и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В „Капитале" применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» (*3*, XXIX, 301).

Эта мысль — важнейшее методологическое положение, определяющее ленинское понимание диалектики. И всякий раз, когда Ленин обращается к этому вопросу, он вспоминает Гегеля, воплотившего в своей диалектической концепции идею совпадения логики с диалектикой и теорией познания. Анализ этой проблемы в том виде, как она была поставлена Гегелем, и ее материалистического переосмысления марксизмом имеет большое значение не только потому, что позволяет еще раз подчеркнуть величие и мощь философского гения Гегеля, но и с точки зрения использования опыта истории для решения актуальных вопросов современной научной философии. Философские системы великих мыслителей не умирают вместе с их создателями, они живут и побуждают к творческим поискам.

Мысль о совпадении логики с диалектикой и теорией познания стала возможной благодаря крупным изменениям в развитии человеческого знания, которые поставили перед философией много новых проблем, вынудили ее внутренне перестроиться, определить свое место в обществе и в движении его духовной культуры.

Философия возникла и развивалась как учение о бытии, его принципах и существенных определениях. Она никогда не довольствовалась тем, что доступно эмпирическому подходу к действительности, и стремилась проникнуть в скрытую сущность бытия. При этом с самого начала философия старалась отделить себя, с одной стороны, от «божественной мудрости», а с другой — от знания, связанного с отдельными явлениями, вещами и отношениями. Так родилось представление о философской или метафизической форме знания, которая имеет свои особенности, касающиеся, во-первых, предмета познания, во-вторых, характера самого знания, метода его достижения и развития и, наконец, отношения познания к человеческой деятельности.

Вопрос о природе философского знания, которое вначале называлось мудростью, постигающей сущность ми-

ра, обсуждался на протяжении всей многовековой истории развития философского знания. В позднейший период развития философии в связи с прогрессом науки, возникновением отдельных ее областей, которые также постигали сущность, законы движения изучаемых ими явлений и вещей, философское знание стало рассматриваться в его отношении к развивающейся науке. Выдающиеся философы нового времени в принципе правильно решали этот вопрос, рассматривая философию как «совершенную науку». Здесь следует подчеркнуть значение Гегеля, который в предисловии к «Феноменологии духа» очень проницательно сказал: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви* к *знанию* и быть *действительным знанием*» (*54*, IV, 3).

Если проследить эволюцию буржуазной философии за последнее столетие, то нетрудно увидеть, что всякий раз, когда дело касалось ее собственной природы, философия либо включалась в систему наук путем сведения ее к частной области знания (например, к формальной логике в ее современной форме, что свойственно для неопозитивизма), либо исключалась из нее, смыкаясь с какой-нибудь формой пророчества, особого, ненаучного ви́дения мира. Казалось бы, из этой дилеммы нет выхода: либо позитивистская ликвидация философии как особого рода знания, либо возвращение назад к мудрости, стоящей над науками.

Решение проблемы дал марксизм, опираясь при этом в важных моментах на Гегеля, но соответствующим образом перерабатывая его идеи. Гегель в свое время решительно и бесповоротно встал на позицию философии, исходящей из систематического развития идей, которое «должно содержать в себе то, что в других науках понимали под *доказательством* и без чего невозможна научная философия» (*54*, I, 3). Для немецкого мыслителя философия — система истинного, доказательного знания, покоящаяся на разумном постижении действительности: «Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов» (там же, 18). Она существенно отличается от других наук, предметом

которых «является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости*, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей» (там же, 24). Философия отличается от других наук прежде всего своим предметом, которым она делает мышление. «...Если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само *мышление*» (там же, 35).

А если предметом философии становится мышление, то она сама превращается в науку — логику. Такая постановка вопроса таит в себе внутренние противоречия. С одной стороны, создается впечатление, что область философии сужается до изучения только мышления, изучение же объективного мира с его законами целиком и полностью отдается другим наукам. С другой стороны, открывается по-настоящему новый путь к исследованию философией своего собственного предмета, создается возможность определить действительное место философии в развитии знания и ее отличие от других наук.

Гегель разрешает это противоречие, придавая логике более глубокий смысл, чем наука о чистом, формальном мышлении. «Если бы логика, — пишет Гегель, — не имела другой задачи, кроме ознакомления с деятельностью чисто формального мышления, то она, разумеется, не дала бы ничего такого, что не могло бы быть сделано так же хорошо и без нее» (*54*, I, 42). Представление о логике, характерное для школьных и университетских кругов, по мнению Гегеля, отошло в прошлое.

Иногда создается впечатление, что Гегель недооценивал значения формальной стороны знания, третировал формальную логику, в то время как наука XX в., развитие математики и кибернетики в частности, явилась своеобразным ее торжеством.

У Гегеля действительно имеются довольно пренебрежительные замечания по поводу применения математического метода к изучению логических проблем. «Доведенный до крайности образчик такой чуждой понятию трактовки понятийных определений умозаключения, — пишет Гегель, — несомненно дает нам Лейбниц... который подверг умозаключение комбинаторному исчислению... Это лейбницево применение исчисления комбинаций к умозаключению и к сочетанию других понятий не

отличалось от пресловутого *луллиева искусства* ничем другим, кроме бóльшей методичности с *арифметической* точки зрения, вообще же не уступало ему в бессмысленности» (*54*, VI, 131—132). При этом Гегель не стеснялся в выражениях, когда дело касалось идей логического исчисления лейбницианца Плуке, считая эти идеи способом научить невежд механически всей логике и наихудшим изобретением «в области изложения логической науки» (см. там же, 133—134).

Но жизнь, развитие науки, в частности математической логики, не подтвердили в этом отношении правоты даже такого глубокого мыслителя, каким был Гегель. Именно идеи Лейбница относительно алгебраизации логики, вычислительной трактовки задач естествознания и были реализованы со временем. С другой стороны, вряд ли можно согласиться с утверждением, что «история науки начисто опровергла гегелевское шельмование арифметики и математической логики, основанное, в сущности, на религиозно-догматическом подходе Гегеля ко всяким реформам в области логики и методологии математики» (*174*, 230).

Дело в том, что ни о каком шельмовании Гегелем математической логики, вытекающем из религиозно-догматического подхода, речи быть не может. Это скорее было непонимание необходимости нового пути в развитии формальной логики, сближающем ее с математикой. Но в логике Гегель видел философскую науку, диалектику, которая была для него философией в подлинном смысле этого слова. Аристотелевская формальная логика служила только этапом в ее становлении, низшей, созерцательной рассудочной ее ступенью. Построение формальной логики на основе алгебраического метода и формирование символической логики — это путь отделения формальной логики от философии, уход в частную, специальную область знания, а подобный способ изучения мышления для Гегеля как философа был неприемлем, потому что «определения умозаключения поставлены здесь в один ряд с сочетаниями костей или карт при игре в ломбер, разумное берется как нечто мертвенное и чуждое понятию, и оставляется в стороне своеобразие понятия и его определений, заключающееся в том, что они *соотносятся* между собой как духовные сущности» (*54*, VI, 132).

Поскольку логика у Гегеля является философией, а не частной научной дисциплиной, она исследует мышление, содержащее и отражающее в себе весь объективный мир. Различные области научного знания выделяют какую-то сторону, закономерность, присущую этому миру, концентрируя свое внимание на ее изучении. Эти науки потому и называются частными или конкретными, что они действительно разбирают мир на части и анализируют каждую в отдельности на основе своих методов. Современные науки все больше внимания уделяют «стыковым» проблемам, переходам от одной формы существования материи к другой, от одного конкретного объекта к другому, а это и есть не что иное, как частный, обособленный предмет исследования. Стоит ли философия как логика, изучающая мышление, в ряду этих наук, т. е. рассматривает ли она свой предмет просто как некоторую часть целого — объективного мира? Гегель отвечает на этот вопрос отрицательно: «Если бы мышление было только некоей субъективной деятельностью и, как таковое, было бы предметом логики, то последняя, подобно другим наукам, имела бы свой определенный предмет. Тогда могло бы казаться чем-то произвольным то, что мышление делают предметом особой науки, а воля, фантазия и т. д. не делаются предметом особой науки» (*54*, I, 46).

В самом деле, можно ли сделать мышление как субъективную деятельность предметом особой науки? Конечно, можно, но только эта наука будет не философией, а, как показывает опыт развития знания после Гегеля, либо психологией, исследующей наряду с мышлением волю, эмоции, фантазию и другие формы психической деятельности человека, либо формальной логикой, изучающей мышление как язык, либо еще какой-нибудь наукой, которая может в мышлении выделить свой, частный предмет исследования. Таким образом, логика, по Гегелю, не изучает мышления ни с его формальной стороны, ни как субъективную деятельность. И то и другое стало предметом специальных, частных научных дисциплин — символической формальной логики и психологии. Гегель формулирует философский взгляд на мышление. Логика, в его понимании, изучает не мысль, как таковую, а определение мысли: «Логическое следует вообще понимать... как систему определений мысли, в которой противопо-

ложность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает» (*54*, I, 52—53). Иными словами, она изучает объективные мысли, являющиеся по существу определениями самого объекта. Таким образом, последний становится предметом логики, совпадающей «поэтому с *метафизикой*, с наукой о *вещах, постигаемых в мыслях*, которые, как признавали раньше, выражают *существенности вещей*» (там же, 52). Гегелевская логика никогда не исключала из своего предмета бытие, наоборот, в отличие от других логических систем она его сделала своим первым понятием и в этом смысле «непосредственно занимает место *онтологии*... которая должна была исследовать природу ens (сущего) вообще» (*54*, V, 45).

Это совпадение объективной логики и онтологии, по Гегелю, покоится на принципе тождества бытия и мышления. «...*Вещи* и *мышление* о них сами по себе совпадают...» (*54*, V, 22). Логика изучает «*мысль, поскольку последняя есть также и вещь* (die Sache) *в самой себе*, или *вещь* (die Sache) *в самой себе*, поскольку последняя *есть также и чистая мысль*» (там же, 27).

В этих словах Гегеля содержится новое понимание логики, иной подход к ее предмету и способам изучения. Делая мышление предметом философии, он затем самому мышлению дает объяснение, при котором оно как форма субъективной деятельности выходит в объективный мир, и предметом логики становится не сама мысль, а постигаемые ею определения объекта. Это положение Гегеля высоко оценивал Ленин, который, отбросив идеалистический принцип тождества бытия и мышления, перевел гегелевское понимание логики на диалектико-материалистический язык: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития „всех материальных, природных и духовных вещей", т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» (*3*, XXIX, 84).

Подобное понимание логики противоречило уже сложившейся к тому времени традиции считать логику наукой, которая занимается лишь формами, оставляя содержание для других наук. Однако Гегель возродил в философии другую, восходящую к Аристотелю традицию, согласно которой определения мысли рассматриваются

лишь постольку, поскольку они способны постигать истинное.

Только при таком широком понимании логика совпадает с диалектикой, она берет объективные определения мысли в их развитии, то же самое, по Гегелю, должна делать и диалектика как теория развития.

Немецкому мыслителю было чуждо понимание диалектики как какого-то внешнего искусства оперирования определениями, создающего путаницу и видимость противоречий. Диалектика, по Гегелю, не субъективная игра мысли, а объективный переход от одного определения мысли к другому. «Диалектика, — пишет Гегель, — есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее, возвышение над конечным» (*54*, I, 135). Диалектика присуща самой природе предмета, и в этом отношении она отлична не только от рассудочно-метафизического подхода к определениям мысли, резко разделяющего их друг от друга, но и от софистического жонглирования ими в угоду мнимой диалектичности. В истории часто диалектическое мышление связывалось с искусством мыслить, которое покоится на особом таланте человека. Для Гегеля-диалектика не искусство, а наука, логика, раскрывающая внутреннее движение предмета, объективных *«определений мысли, взятых сами по себе»* (*54*, VI, 306), она является системой, развертывание которой выступает методом познания истины.

Характерно, что Гегель не выделял отдельно законов и категорий диалектики, они у него вплетены в ткань, в изложение логической науки и выражают ее движение. Поэтому Гегель не формулировал специально основных законов диалектики. Это сделал Энгельс, определив ведущие законы, на которых зиждется все построение «Науки логики» Гегеля.

Диалектика и логика, по Гегелю, — одно и то же, поскольку они рассматривают не вещи, как таковые, не мысли в их субъективной форме бытия, а сути вещей, понятия, выступающие объективными их определениями, логос, объективный разум с имманентными законами его движения. «Диалектикой... — пишет Гегель, — мы называем высшее разумное движение, в котором такие кажу-

щиеся безоговорочно раздельными определения сами через самих себя, через то, что́ они суть, переходят друг в друга, и предпосылка [о их раздельности] снимается» (*54*, V, 96).

Однако диалектика совпадает не только с логикой, но и с теорией познания. Гегель постоянно подчеркивает, что предмет логики — истина, идея, как истина. К этому представлению он пришел, анализируя развитие познания в «Феноменологии духа», где раскрыто становление науки вообще, или знания.

Феноменологическая теория познания начинается с противопоставления знания и предмета. В отличие от И. Г. Фихте, который пытался дедуцировать науку и ее предмет из субъекта, Гегель считает, что в «*сознании* есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности» (*54*, IV, 19). Цель сознания — преодолеть эту свою противоположность с предметом, что достигается путем развития. Теория познания — логическое развитие сознания, история сознания, освобожденная от случайностей, выраженная основными вехами своего движения. «В *«Феноменологии духа»*, — пишет Гегель, — я изобразил сознание в его поступательном движении от первой непосредственной противоположности между ним и предметом до абсолютного знания. Этот путь проходит через все формы *отношения сознания к объекту* и имеет своим результатом *понятие науки*» (*54*, V, 26).

Развитие сознания заканчивается понятием абсолютного знания, в котором противопоставление сознания и предмета преодолено и достигается их тождество, цельность, полнота истины: субъект оказывается единственным объектом, а объект — субъектом.

Здесь и проявляется у Гегеля двойственность в понимании предмета, который у него и независим от сознания, и является моментом сознания. Когда устанавливается тождество познания и предмета в абсолютном знании, то заканчивается феноменология как историческое развитие познания и начинается логика как подлинная и чистая наука. Именно в этом пункте мы имеем дело с тождеством логики и теории познания. «Мы начали, — говорил Гегель, — с первого простейшего явления духа, *с непосредственного сознания*, и развивали его диалектику до точки зрения философской науки, необхо-

димость которой доказывается этим движением» (*54*, I, 63).

Однако у Гегеля не вся теория познания, или феноменология сознания, тождественна логике: как историческое движение сознания, она существует относительно самостоятельно, но по своему конечному результату совпадает с логикой. Теория познания обосновывает необходимость науки, а наукой в чистом виде является логика. Причем совпадение теории познания и логики покоится на совпадении истории познания с его теорией.

Историю философии, несмотря на существование самых различных систем, Гегель рассматривал как единый процесс, включающий разные ступени развития, как путь становления философских принципов и категорий. Путь к науке и есть сама наука, логика и есть теория познания, поскольку она дает понятие науки, включающее в себя и движение к ней. Философия как логика — это наука вообще, которая выступает образцом научного знания. Она должна не заимствовать свой метод из других областей, в частности из математики, а, наоборот, давать другим наукам метод научно-теоретического мышления. С большой актуальностью, особенно в борьбе против современного позитивизма, звучат ныне слова Гегеля о том, что философия «смотрела с завистью на систематическое сооружение математики и, как мы сказали, пробовала заимствовать у нее ее метод или обходилась методом тех наук, которые представляют собою лишь смесь данного материала, опытных положений и мыслей, или, наконец, выходила из затруднения тем, что грубо отбрасывала всякий метод. Но раскрытие того, что единственно только и может служить истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть сознание о форме внутреннего самодвижения ее содержания» (*54*, V, 32—33).

В гегелевской философии есть плодотворная идея о совпадении теории и метода познания. Система знания может выступать методом только в силу своего объективного содержания, метод «не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо движет себя вперед содержание внутри себя, *диалектика, которую оно имеет в самом себе*» (*54*, V, 34). Движение метода, по Гегелю, есть движение самого объекта в его существенных связях и

опосредованиях. Система теоретического знания реализует себя в своем движении как метод познания, а «сам метод расширяется в *систему*» (*54*, VI, 313).

Философия в обобщенной форме дает метод движения познания к истине, все другие науки делают это относительно своего частного предмета и в этом смысле выступают как прикладные логики, имеющие дело с конкретным процессом познания. Философия оказывает влияние на все другие науки именно как теория познания и логика, как метод научно-теоретического мышления, раскрывающий систему объективного движения.

Существует мнение, что Гегель относился с пренебрежением к частным научным дисциплинам, в том числе к развивающимся областям естествознания. Конечно, иногда философ смотрел на опытные науки с высоты своей всеохватывающей логики, но при этом он всегда считал, что «философия обязана своим *развитием* опыту. Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на восприятии *единичных* явлений, а, идя навстречу философии, при помощи мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они подготовляют, таким образом, содержание особенного к возможности включения его в философию. С другой стороны, они понуждают само мышление перейти к этим конкретным определениям» (*54*, I, 30—31).

Дальнейшее развитие науки с особой силой продемонстрировало это движение естествознания к решению общетеоретических вопросов, подводящих мысль к философскому знанию. Современная теоретическая физика в своих обобщениях заходит так далеко, что физики порой неожиданно для самих себя превращаются в философов.

Идеи мыслителей проверяются временем. После появления гегелевской философии прошло более полутора веков. Это достаточно большой срок, для того чтобы дать объективную оценку ее значения. Потерпели крах многие попытки идеализма построить здание философии на эмоциях и инстинктах, на интуиции и пророчестве. Эзотерическая форма философии отвергнута историей. В наше время бесспорным является то, что победила философия, ориентирующаяся на систему научного знания, логически постигающая в своих категориях объективный мир.

Но с другой стороны, развитие философии в лоне науки отнюдь не означает потерю специфики философского знания, его предмета и метода, особого места и роли философии среди других областей научного знания. Подчеркивая мысль, что философия является формой научного знания, Гегель решительно выступал против пренебрежительного отношения к ней, против тех, которые «не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии» (*54*, I, 21).

К сожалению, такого рода легковесное отношение к философии как к чему-то всем доступному, понятному, не требующему специальных знаний и подготовки, еще не изжито окончательно. Бурные успехи отдельных конкретных наук порождают позитивистские представления, будто их развитие само по себе походя разрешает, а иногда просто делает ненужными вечные «метафизические» проблемы, на которые нельзя получить конкретного ответа. Изжило себя полностью философствование, оторванное от научных достижений, но это не значит, что сама философия превратилась в простое толкование данных отдельных наук, в побочный продукт естественнонаучного знания.

Философия сохранила свой предмет и метод, свое особое отношение к миру и постигающему его знанию. В обосновании этого взгляда на философию большая заслуга принадлежит учению Гегеля, и в частности провозглашенному им принципу совпадения диалектики, логики, теории познания. Именно этот принцип и дает возможность философии держаться строго в рамках научного постижения действительности и иметь свой собственный предмет исследования, не сводимый ни к одной из частных областей науки. Он делает философию образцом науки в подлинном смысле этого слова, но не наукой наук, подменяющей другие области знания или просто суммирующей их результаты, а наукой, вырабатывающей всеобщий метод движения знания к объективной истине. Как говорил Гегель, философия сообщает содержанию различных наук «существеннейшую форму *свободы* мышления... и *достоверности, основанной на знании необходимости...*» (*54*, I, 31).

Эту линию в понимании философии, но только на новой, материалистической основе, в иных исторических условиях продолжил марксизм. Именно основоположники марксизма спасли здоровое ядро гегелевской концепции философского знания и разработали ее дальше, основываясь на опыте развития общества и науки второй половины XIX — первой половины XX в. Ленин показал, что диалектика Гегеля имеет не только чисто историческое значение. «Современные естествоиспытатели найдут... в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды» (*3*, XLV, 31).

Происходящая в настоящее время в мире научно-техническая революция оказывает влияние на все стороны человеческой жизни, она открывает невиданные прежде возможности для расцвета материальной и духовной культуры человечества. Роль и значение философии в этих условиях не падает, а возрастает; однако не всякой философии, а лишь такой, которая сама, будучи наукой, идет в ногу с научно-техническим и социальным прогрессом, благотворно влияя на их развитие, обобщая результаты их достижений.

Марксистско-ленинская философия, впитав в себя опыт всей предшествующей истории научной мысли, в том числе гегелевской диалектики, способна овладеть грандиозными изменениями, вызванными социальным и научно-техническим прогрессом, обобщить их, служить теорией и методом для научно-технической мысли, направленной на постижение законов движения природы и общества, на практическое переустройство мира в интересах трудящихся. Сила научной философии состоит в непрерывном развитии, обогащении ее законов и категорий, в творческом поиске новых путей движения мысли. Только такая философия может выдержать натиск реакционного мировоззрения и, соприкасаясь с новой действительностью, определить реальные пути ее осмысления, быть теоретической основой управления общественными процессами, методологией развития научного знания.

VI

ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ «СПЕКУЛЯТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ» И ПРИНЦИП ТОЖДЕСТВА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Одной из важнейших задач марксистско-ленинской философии, поставленных всем ходом развития современного научного познания, является всестороннее раскрытие форм и способов теоретического мышления. Особенно большое значение имеет исследование логических форм теоретического синтеза знания на основе диалектического принципа единства (тождества) противоположностей.

Вопрос о познавательных функциях принципа тождества противоположностей, как известно, был впервые основательно разработан Гегелем (в философских учениях до Гегеля, а именно в учениях Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Дж. Бруно и некоторых других, намечен только подход к этой проблеме). Постижение сущности предмета как тождества противоположностей Гегель связывал с логической формой деятельности особого, так называемого спекулятивного мышления.

Форма логического процесса, с точки зрения Гегеля, имеет три «стороны», являющиеся тремя «моментами всякого логически реального», это: 1) абстрактный, или *рассудочный* момент, 2) *диалектический*, или «отрицательно-разумный», и 3) *спекулятивный*, или «положительно-разумный» (см. *54*, I, 131). Первый момент состоит в том, что мышление вначале «схватывает наличные предметы в их определенных различиях» и «его принципом в этой деятельности является тождество» (там же, 132), посредством которого осуществляется «переход от одного определения к другому» (там же). Рассудочный момент является необходимым и ничем не заменимым моментом мышления. «...Как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка» (там же). Однако рассудочные определения односторонни. Они фиксируют какую-то одну сторону предмета и, будучи доведены до крайности, «превращаются в свою противоположность» (там же, 134). На этой ступени вступает в действие второй диалектический момент мышления. «*Диалектический* момент

есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность» (там же, 135). *Взятый обособленно*, отдельно от рассудка диалектический момент выступает как *скептицизм:* в нем результатом диалектики является голое отрицание. В отличие от скептицизма диалектика как «отрицательно-разумный» момент имеет своим результатом не абстрактное отрицание, а конкретное, определенное отрицание — отрицание рассудочных определений как односторонних. Поэтому «отрицательное, получающееся как результат диалектики... есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе, как снятое, то, из чего оно происходит, и не существует без последнего» (там же, 139). Здесь диалектический момент как «отрицательно-разумный» превращается в спекулятивный или «положительно-разумный». В отличие от рассудка «*спекулятивный*, или *положительно-разумный* момент постигает единство определений в их противоположности, *утверждение*, содержащееся в их разрешении и их переходе» (там же). Поскольку на этой ступени мышление действует не как рассуждение, а как схватывание тождества противоположных рассудочных определений, то его, по мнению Гегеля, следует назвать *мистикой.* Мистика, «несомненно, есть нечто таинственное, но она таинственна лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистики (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности» (там же, 141). «Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим; но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» (там же, 142).

Таковы, с точки зрения Гегеля, три стороны или три момента логической формы мышления.

В чем смысл этих идей Гегеля, в какой мере они отображают действительные закономерности мышления?

Рациональный смысл отнесения Гегелем принципа формального тождества к сфере рассудочной деятельности состоит в том, что этот принцип (как и другие законы формальной логики) является логическим законом связи мыслей в *рассуждении.*

Формальная логика, изучая логическую структуру рассуждения, не только выделила общие логические формы, из которых строится рассуждение — умозаключение и его компоненты: понятия (термины) и суждения, — но и установила закономерные связи между ними, обеспечивающие правильность и последовательность, а в конечном итоге и истинность мышления *в процессе рассуждения.* Этими закономерными связями являются связи между суждениями на основе законов тождества («*А* есть *А*»), противоречия («*А* не есть *не-А*»), исключенного третьего и достаточного основания. Все указанные законы действуют в процессе рассуждения и имеют смысл только в нем.

Во избежание недоразумений следует отметить, что под рассуждением мы имеем в виду не вообще размышление, а процесс логического следования одних суждений из других, взятых в качестве исходных посылок. Каждое отдельное рассуждение длится как данное, пока не меняется предмет рассуждения или, иначе, пока не изменяется отношение, в котором рассматривается предмет. Тождество предмета рассуждения является непременным и необходимым условием последовательного хода процесса рассуждения. В процессе *размышления* предмет меняется (хотя бы уже потому, что познание предмета требует разностороннего его рассмотрения), но в процессе одного какого-либо рассуждения он должен быть одним и тем же.

В отличие от формально-логического принципа тождества, обеспечивающего логическую связь суждений в процессе *рассуждения*, диалектический принцип тождества противоположностей является принципом диалектической связи *между рассуждениями* в процессе *размышления.* Конкретнее, он является принципом диалектического синтеза объективных результатов тех рассуждений, в которых выводятся *противоположные*, но в своем отношении *истинные* суждения об одном и том же предмете, взятом в разных (противоположных) плоскостях рассмотрения.

Операция, которую совершает мышление, синтезируя содержание двух противоположных суждений об одном и том же предмете, является, несомненно, *логической операцией выведения нового знания* из некоторых ранее добытых знаний. Однако если каждое из противоположных

суждений выводится обычным путем, т. е. путем рассуждения, согласно принципу формально-логического тождества, то операция выведения из двух противоположных суждений нового знания не является собственно рассуждением, не подчинена принципам рассудка и является особой формой связи мыслей. Эту форму Гегель и назвал «спекулятивным моментом» логического процесса или «спекулятивным мышлением».

В действительности логическая форма мышления, в которой осуществляется синтез содержания двух противоположных суждений об одном и том же предмете, есть особая диалектическая форма связи между рассуждениями в процессе логического движения познания. В ней выражается *скачок* от одного уровня логического познания предмета к другому — от логического выведения суждений, завершающегося образованием противоположных суждений об одном и том же предмете, к постижению противоположных суждений об одном и том же предмете, к постижению противоречивой сущности самого этого предмета. По отношению к содержанию предшествующих рассуждений схватывание тождества противоположностей есть выведение *нового знания*. Но само по себе это новое синтетическое знание является еще весьма абстрактным. По существу оно лишь логически ставит *проблему* единства тех противоположностей, которое должно быть постигнуто. Формула «и то и другое» содержит в себе свою противоположность: «и не то и не другое», а нечто третье. Что именно — это проблема.

Принцип тождества противоположностей является необходимым логическим инструментом познания. Он не исключает принципа формально-логического тождества, поскольку последний действует в рамках отдельных *рассуждений*. Но вместе с тем он и исключает этот принцип там, где осуществляется переход от логического выведения определенных суждений к синтезу их противоречивого содержания в новое знание. «Действование спекулятивного мышления», по Гегелю, состоит здесь в следующем:

1. Подлежащий познанию предмет должен быть положен первоначально в своей общей непосредственной определенности. Поскольку такая определенность является абстрактной, она не соответствует предмету (конкретному единству многоразличного), и при ближайшем

рассмотрении предмет окажется иным, чем он взят первоначально. Это иное, которым «выказывает» себя предмет, есть вторая его определенность, отрицающая первую. Диалектическое рассмотрение требует удержания первого во втором, «положительного в его отрицательном». Вскрывая рациональное содержание этих мыслей Гегеля, В. И. Ленин писал: «...по отношению к простым и первоначальным, „первым" положительным утверждениям, положениям etc. „диалектический момент", т. е. научное рассмотрение, требует указания различия, связи, перехода. Без этого простое положительное утверждение неполно, безжизненно, мертво. По отношению к „2-му", отрицательному положению, „диалектический момент" требует указания „*единства*", т. е. связи отрицательного с положительным, нахождения этого положительного в отрицательном. От утверждения к отрицанию — от отрицания к „*единству*" с утверждаемым, — без этого диалектика станет голым отрицанием, игрой или скепсисом...» (*3*, XXIX, 208).

2. Когда происходит переход от первого определения ко второму, предмет берется уже в ином отношении, и оба определения должны быть истинными, но *в разных отношениях.* Но поскольку эти определения *противоположны,* второе все же отрицает первое. И это отрицание предполагает рассмотрение истинности первого определения *в том же отношении,* в котором истинно второе. Удержание положительного в его отрицательном означает удержание истинности первого определения именно *в том же отношении,* в котором истинно второе. Здесь, таким образом, речь идет не об истинности в разных отношениях, а об истинности в одном и том же отношении — об истинности «*противоположных* определений в *одном соотношении*» (*54*, VI, 309). Отрицание, следовательно, есть соотношение противоположностей *в одном и том же.* И, как таковое, оно есть *противоречие*: в одном и том же нечто и отрицается и утверждается. Отрицательное «заключает в себе *свое* собственное другое и есть, стало быть, *как противоречие, положенная диалектика себя самого*» (там же). Иначе говоря, поскольку второе определение *как отрицание первого* оказывается *противоречивым* — и отрицающим первое, и сохраняющим его (соотносящимся с первым как с истинным в том отношении, в каком истинно оно само), — оно диалектично, т. е.

отрицает само себя. Противоречие есть, следовательно, не больше как *момент* в познавательном движении, но *существенный* момент. Оно возникает необходимо. Поскольку первое определение предмета является самым общим, оно должно оставаться истинным и при всех дальнейших его определениях. Второе определение не может просто отбросить первое, ибо это первое истинно в данном отношении (в противном случае не было бы соблюдено требование к первому определению — «предмет должен быть взят в своей всеобщей непосредственной определенности»). Со своей стороны первое определение не может отбросить второе как неистинное, ибо это последнее выведено как истинное в данном отношении. Задача познания состоит в том, чтобы удержать в отрицающем определении его противоположность. Здесь-то и возникает противоречие. Оно ставит проблему единства противоположностей и требует нахождения нового определения, синтезирующего первое и второе в чем-то *третьем*.

Это третье есть постигнутая *основа* предмета, его *сущность*. Определение ее — это определение не какой-то стороны предмета, а самого предмета, каков он есть по своей истине. На этой ступени познания происходит возврат от обнаружения и рассмотрения отдельных сторон предмета к определению его, как такового (т. е. каким он есть как сущее). Этот возврат есть восстановление непосредственности предмета как непосредственности сущности, как той основы, которая определяет собой все стороны предмета. Схематически ход познания можно представить следующим образом: 1) предмет, каков он в своей всеобщей непосредственной определенности, 2) определенность предмета в каком-то существенном отношении (отрицательное соотношение этой определенности с первой, их взаимоисключение, обнаружение противоречия, схватывание тождества противоположностей), 3) определение предмета по его обнаруженной сущности, предмет, каков он есть по своей истине.

Гегель подчеркивал, что само «третье» не есть нечто покоящееся, в качестве *единства противоположностей* оно «образует опосредствующее себя с самим собой движение и деятельность» (*54*, VI, 312). Иначе говоря, основа не есть некий мертвый субстрат, она также внутренне противоречива, и обнаружение этой противоречивости составляет дальнейший ход познания. Третье непосред-

ственное становится, таким образом, первым непосредственным для дальнейшего познания.

Научное познание Гегель делил на «конечное», имеющее дело с «конечными» вещами, и философское, предмет которого «субстанциальное» и «всеобщее» в вещах. К «конечному» познанию он относил эмпирическое естествознание и математику, к философскому — всю область теоретического познания.

Взгляды Гегеля на соотношение этих областей научного познания противоречивы. В них содержится и ярко выраженная тенденция метафизического отрыва философского познания от конкретно-научного (представления о философии как об абсолютной науке), и попытки диалектического решения проблемы. В частности, характеризуя отношения «спекулятивной науки» к «другим наукам», Гегель писал: «Она не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категории» (*54*, I, 26). Как «спекулятивная наука» философия не может обходиться без других наук, так и последние не могут обходиться без философии: «...другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной» (*54*, IV, 37). Хорошо сказано!

Мышление «конечного» познания Гегель определял как «разум, действующий в форме рассудка», специфическими методами этого познания он считал аналитический и синтетический методы. Наивысшего развития и совершенства синтетический метод, по его мнению, достигает в математике, в особенности в геометрии. Но даже здесь этот метод лишь форма деятельности рассудка. Математика имеет дело с абстрактным и «мертвым», с внешними, чисто количественными определенностями. Поэтому и ее метод описывает некоторые внешние свойства и формы действительных предметов, не выражая их внутреннего диалектического движения. В математических абстракциях, фиксирующих только количественную сторону предметов, реальная действительность омертвляется, а «мертвое, так как оно само не приводит себя в

движение, не доходит до различения сущности, до существенного противоположения или неравенства, не достигает поэтому и перехода противоположного в противоположное, не доходит до качественного, имманентного движения, до самодвижения» (*54,* IV, 23).

Критика Гегелем метафизических попыток абсолютизации математического метода, обоснование рассудочного характера этого метода являются значительным достижением философской мысли. Достойны внимания и соображения Гегеля относительно ограниченности математического метода даже в самом математическом познании. Характеризуя метод геометрии, философ отмечал: «Так как *геометрия* имеет дело с *чувственным*, но *абстрактным созерцанием* пространства, то она без затруднения может фиксировать в нем простые рассудочные определения: в одной только геометрии синтетический метод конечного познания достигает полного совершенства. Замечательно, однако, что, двигаясь по своему пути, геометрия также наталкивается в конце концов на *несоизмеримые* и *иррациональные* величины, где геометрия, если она хочет пойти дальше по пути спецификации, *вынуждена выйти за пределы* принципа рассудка. И здесь так же, как это бывает в других областях, получается превратная терминология: то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем иррациональным, есть скорее начало и след *разумности*» (*54,* I, 336).

Выходя за пределы конечных отношений, наука вступает в область, где «определения рассудка уже не имеют силы» и где на помощь должен приходить диалектический разум, «спекулятивное мышление», действующее в соответствии с принципом тождества противоположностей. Эти мысли Гегеля подтверждаются практикой развития современной науки, в частности фактами возникновения различного рода парадоксов в научных теориях, обнаруживающихся при экстраполяции положений, относящихся к областям конечных отношений, на область «бесконечного» (парадоксы теории множеств и т. п.). Решение указанных парадоксов требует диалектического подхода к теории, знания диалектических закономерностей ее развития, т. е., говоря языком Гегеля, требует не «рассудочного», а «разумного» диалектического мышления.

В отличие от истин рассудка истины «спекулятивного мышления», по мнению Гегеля, не могут быть адекватно выражены в форме суждения и вообще предложения, поэтому они не могут быть и обоснованы обычными средствами логического доказательства, разрабатываемыми формальной логикой. «Спекулятивное мышление» требует «снятия» «формы предложения», и это «снятие» должно иметь свою «логическую форму», в которой бы выражались необходимые связи содержания. «Снятие формы предложения, — писал он, — должно совершаться не только *непосредственно*, не через одно лишь содержание предложения. Это противоположное движение (движение от предиката к субъекту. — *В. Ш.*) должно быть выражено, оно должно быть не только упомянутой внутренней задержкой, но это возвращение понятия в себя должно быть *изложено*. Это движение, которое составляет то, что в других случаях должно было выполнять доказательство, есть диалектическое движение самого предложения... *Предложение* должно выражать, *что́* есть истинное, но истинное по существу есть субъект. В качестве субъекта оно есть только диалектическое движение, этот сам себя порождающий, двигающий вперед и возвращающийся в себя процесс. — Во всяком другом познавании эту сторону высказанной внутренней сущности составляет доказательство» (*54*, IV, 35). Логической формой диалектического движения самого предложения является тождество противоположностей, отрицание отрицания. Диалектика есть «движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее, возвышение над конечным» (*54*, I, 135).

Нетрудно заметить, что в гегелевском понимании логической формы и сферы действия «спекулятивного мышления» содержится много рационального, такого, что характеризует особенности и современного научного познания. Однако представления Гегеля о сфере приложения принципов «спекулятивного» (диалектического) мышления не соответствуют по крайней мере двум факторам: 1) историческому превращению эмпирических наук в теоретические науки и связанному с этим сужению предмета философии до познания всеобщих закономерностей дви-

жения и развития объективного мира и его отражения в сознании и 2) всевозрастающей роли математики в научном познании, «математизации» наук. При учете этих факторов сферой приложения принципов «спекулятивной логики» (т. е. логики «спекулятивного мышления») оказывается не только предмет философии, но и предмет теоретического познания во всех науках, где изучаются всеобщие закономерности движения и развития определенных областей действительности. Современная наука в еще большей мере, чем при Гегеле, не может обходиться без философского мышления, и в особенности без того, что Гегель назвал «спекулятивным мышлением». Но она также не может обходиться без «математического мышления», без совершенного аппарата математического обобщения теоретических выводов. Отсюда всевозрастающее значение математической логики. Не нужно особой проницательности, чтобы предвидеть неизбежность проникновения математических методов познания во все без исключения науки. В этом плане математический метод (метод построения математических теорий) из частного превращается в столь же всеобщий, как и философский метод. На этом, собственно, и строятся попытки современных позитивистов интерпретировать математическую логику, в частности принципы логического анализа языка, как единственно возможную «философскую» науку. Однако известная ограниченность математического метода несомненна. Это показал еще Гегель, и его критика математического метода как метода рассудочного познания во многих отношениях сохраняет свое значение и поныне. Какой бы совершенный аппарат логического исчисления ни создала математическая логика и как бы ни был он важен для науки и техники, он не может заменить собой диалектического метода, больше того, его применение в самой математике (и в математизируемых областях других наук) неизбежно будет наталкиваться на границы неустранимых бесконечностей и парадоксов, где каждый раз потребуется качественное преобразование логической формы мышления из формы математической дедукции в форму диалектического синтеза знания в соответствии с принципом тождества противоположностей. Поэтому по отношению к диалектическому методу математический метод сохраняет и будет сохранять значение частного метода.

Диалектический принцип тождества противоположностей является необходимым логическим принципом построения всех научных теорий, имеющих своим предметом движение и развитие конкретных систем объективной действительности (т. е. научных теорий типа «Капитала» К. Маркса). Его значение как логического принципа построения научных теорий будет непрерывно возрастать по мере «теоретизации» современной науки. Совершенствование аппарата предвещанной Гегелем и созданной К. Марксом диалектической логики выражает потребности всего современного теоретического познания, в котором происходит революционное преобразование научного знания в систематическую форму.

VII

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ ГЕГЕЛЯ И МАРКСА

В марксистской гносеологии понимание проблемы субъекта и объекта отталкивается непосредственно от ее гегелевской трактовки. Это, однако, не означает, что марксизм просто воспроизводит в данном пункте гегелевское решение или вносит в него лишь незначительные модификации. Это не означает и того, что философия марксизма механически «переворачивает» идеалистическое решение, давая только иную интерпретацию готовой понятийной схеме. Особенность гегелевской философской системы состоит, в частности, в органической взаимосвязи всех ее подразделений, категорий и проблемных решений, в силу чего невозможно воспроизвести то или иное решение, не воспроизведя вместе с тем некоторых особенностей самой системы. Поэтому как решения, так и способы постановки Гегелем проблем и методы движения мысли должны быть переосмыслены и включены в иной понятийный контекст именно для того, чтобы сохранить то «рациональное», те глубокие прозрения, которые имеются в его философии.

Вместе с тем диалектическая критика Гегеля в разработке научной философской концепции (в частности, и проблемы, о которой идет речь) означает для Маркса признание того, что именно в гегелевской философии достигнут уровень решения, дающий возможность идти дальше.

Каковы же особенности гегелевского понимания рассматриваемой проблемы, которые прежде всего учитывались марксизмом и ассимилировались им в преобразованном виде?

Прежде всего следует отметить, что для Гегеля, который завершает и в этом отношении общую линию немецкой классической философии, характерно особое понимание как самого способа постановки теоретико-познавательных проблем, так и места теории познания в общей системе философии. Если до великих немецких философов конца XVIII — начала XIX в. проблематика теории познания выступает как анализ природы *знания*, взятого в статическом виде и в противостоянии внешнему объекту (так что в сущности философская теория познания оказывается «теорией знания»), то в немецкой идеалистической диалектике знание исследуется в процессе его *исторического* становления и развития, так что *теория* познания совпадает с логической сущностью *истории* познания. Вместе с тем процесс познания исследуется не изолированно, не сам по себе, а в контексте всех других форм культурно-исторической деятельности, как это фундаментально раскрыто в «Феноменологии духа». С этим основным обстоятельством и связано достигнутое Гегелем понимание проблемы субъекта и объекта в теории познания.

Далее. В качестве одной из особенностей гегелевской трактовки необходимо отметить решительное снятие всякого дуализма субъекта и объекта, их внешнего противостояния друг другу. Классическая теоретико-познавательная проблема, идущая от Декарта, — каким образом субъект, замкнутый во «внутреннем» мире сознания, может выйти отсюда в мир «внешней», объективной действительности, как от субъекта совершить скачок к объекту (и производные от этой проблемы — отношение «внутреннего» и «внешнего» опыта, «первичных» и «вторичных» качеств и др.) — в сущности снимается Гегелем. Он показывает, что в такой постановке проблема не может быть решена, что декартовская формулировка вопроса сама предполагает определенную философскую предпосылку, а именно понимание субъекта и объекта, сознания и внешней реальности как двух изолированных субстанций, непроницаемых друг для друга. Как раз эту-то предпосылку и оспаривает Гегель, блестяще демон-

стрируя соотносительность, диалектическую взаимозависимость и переход друг в друга категорий субъекта и объекта, субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, существующего «для себя» и существующего «для другого» (см., например, раздел о «воспринимающем сознании» в «Феноменологии духа»). Критикуя классическую постановку теоретико-познавательных проблем как характерную для «рассудочной метафизики», философ выдвигает свою концепцию, согласно которой субъект и объект по существу тождественны. В основе действительности, согласно Гегелю, лежит саморазвитие абсолютного духа (в строгом смысле слова абсолютный дух совпадает с действительностью), являющегося абсолютным субъектом, который имеет в качестве объекта самого себя. Доказательству этого посвящена «Феноменология духа».

Сознание познает предмет, и то, что́ оно считало независимым от него предметом, на высшей стадии познания оказывается духовным, а познание предмета — самопознанием абсолютного духа. Познавая существующий независимо от него предмет, сознание сравнивает свое представление о предмете с самим предметом и, обнаруживая их несоответствие, строит новое знание о предмете. Но это означает не только изменение сознания, но и изменение самого предмета, поскольку последний дается сознанию только в формах знания. Вместе с тем, существуя как предмет знания только для сознания, объект «в себе» не совпадает с тем, чем он выступает для сознания. Поэтому, сравнивая новое представление о предмете с самим предметом, сознание вновь усматривает их несоответствие и вынуждено вновь пересматривать, переделывать свое представление и т. д. Посредством этих ступеней развития познания происходит самопознание, самоосуществление абсолютного духа, который в конечном итоге обнаруживает себя как подлинный субъект-объект, т. е. как знание о самом себе, понятие, имеющее предметом самого себя. Это и есть «абсолютное знание».

Наконец, субъект, по Гегелю, — это не «вещь», не «мыслящая субстанция» (res cogitans) Декарта и классического рационализма. Гегель развивает кантовскую мысль о субъекте как самодеятельности, внутренней активности, обнаруживающей себя лишь в своем функционировании. «...Разум есть *целесообразное действование*»

(*54*, IV, 11). Вместе с тем самодеятельность осмыслена Гегелем не как статический факт, совершившийся вне времени и пространства (это характерно для Канта), а как саморазвитие субъекта, выступающее, в частности, в развитии форм практической и познавательной деятельности человеческого общества. Категории не просто готовый набор априорных форм, которым трансцендентальный субъект охватывает данную ему извне чувственность, а ступеньки саморазвития абсолютного духа и вместе с тем ступеньки познания внешнего мира и самого себя общественным человеком.

Таким образом, впервые в истории философии проблема субъекта-объекта ставится в исторической плоскости, в плане анализа развития отношения сознания к предмету. Субъект существует лишь постольку, поскольку он является вечным становлением, движением. Абсолютный дух как абсолютный субъект-объект не существует вне процесса саморазвития, самоосуществления. Результат не может быть понят вне ведущего к нему пути и содержит этот путь в снятом виде, в качестве своего момента. Отсюда гегелевский тезис о единстве субъекта и субстанции: «. . .все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» (*54*, IV, 9). Это, по его мнению, тождественно пониманию действительности как саморазвивающейся, внутренне опосредованной системы.

Так в идеалистической форме (действительность, по Гегелю, следует понимать как дух; наличие диалектики развития признается лишь там и постольку, где и поскольку существует дух, субъект) философ высказывает ряд весьма глубоких мыслей. В тезисе о единстве субстанции и субъекта не только утверждается диалектический характер действительности, но и подчеркивается необходимость понимать субъект как конкретную систему деятельностей. Субъект — это не некий абстрактный принцип духовной самодеятельности. Он не существует вне деятельности общественного человека по преобразованию и познанию окружающего мира и самого себя и выражается в системе логических категорий. Вне объективного, действительного содержания, зафиксированного в категориях, субъект не обладает реальностью. Уже Кант показал, что трансцендентальный субъект — это не «духовная вещь», а принцип самодеятельности, имеющий

действительность лишь в процессе объективации, категориального синтеза. Вместе с тем у Канта акт конструирования субъектом предметного мира совершается в каких-то сверхчувственных, потусторонних действительному, природному миру сферах. К тому же у Канта есть и элементы понимания субъекта в качестве трансцендентной вещи: он иногда отождествляет трансцендентальный субъект с вещью самой по себе. Подчеркивая, что действительность есть субъект, Гегель не только высказывает идеалистический тезис о духовном характере реальности, но и утверждает действительный характер самого субъекта, разрушает стену между трансцендентным миром и миром явлений, между «ноуменальным», духовным субъектом и «феноменальными» формами проявления его действительности. Если «в себе» субъект существует независимо от человека и человечества, то субъектом «для себя», осуществившим себя абсолютным духом, он становится лишь через деятельность общественного человека.

Подлинным субъектом, по Гегелю, является не взятый сам по себе индивид, не «гносеологический робинзон» метафизической философии XVII—XVIII вв. Гегель достаточно ясно осознает определяющую роль культуры, выработанной обществом, для формирования индивидуального сознания. Общественный дух, считает философ, есть субстанция индивида, его «неорганическая природа», выступающая для каждого отдельного индивида во внешне данных формах культуры, в формах обработанного человеком природного материала. Овладевая этими формами, такой индивид приобщается к общественному субъекту, делает себя его частью и в соответствующей мере сам выступает как субъект. «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного... Это прошлое наличное бытие — уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом являясь ему внешне, — его неорганическую природу.

В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование

означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя» (*54*, IV, 15).

Гегелевский идеализм — это не идеализм Канта или Фихте. Для Гегеля природа существует независимо не только от отдельного человека, но и от человечества. Появление сознания предполагает высшую ступень развития природы, и только в человеке абсолютный дух обладает сознанием. В строгом смысле слова абсолют как дух существует лишь в итоге, в человечестве, вначале же он представляет собой нечто неопределенно-всеобщее. «Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть *результат,* что оно лишь в *конце* есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя» (*54*, IV, 10). В противоположность субъективизму и дуализму Гегель утверждает последовательный объективизм и монизм.

Для философа несомненна связь между познавательной активностью субъекта и практическим преобразованием общественным человеком природного мира и самого себя. «Величие гегелевской *«Феноменологии»* и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа, — пишет Маркс, — заключается... в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*... Он рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека...» (*2*, 627). Но тут же Маркс добавляет, что Гегель «знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд» (*2*, 627). Обнаружив внутреннее единство познавательной и практической деятельности, Гегель усматривает основу этого единства в деятельности самопознания абсолютного духа. Не знание производно от форм реальной, предметной деятельности субъекта, а, наоборот, практическая деятельность — форма обнаружения познавательной деятельности абсолюта. Сущность субъекта не в том, что он практически-деятельное существо, а в том, что он есть знание о

совпадающем с ним объекте, «чистое знание», абсолютный субъект-объект.

Так гегелевская философия оказывается системой наиболее последовательно проведенного идеализма, нередко граничащего с мистицизмом. Мысль о тождестве субъекта и объекта наряду с подчеркиванием внутреннего единства познающего и познаваемого служит в системе Гегеля утверждению положения о духовной природе действительности: не только субъект, но и познаваемый им предмет духовны, так как абсолютный дух познает самого себя. Убедительно раскритиковав внешнее противопоставление субъекта и объекта, Гегель использует результаты этой критики для того, чтобы в конце концов отождествить объективную реальность, бытие с абсолютным объектом.

Естественно, что философия марксизма, последовательно осуществляющая материалистическую точку зрения, не могла просто заимствовать глубокие идеи в понимании отношения субъекта и объекта в процессе познания, развитые Гегелем. Она должна была разработать принципиально иное понимание проблемы. Но само это марксистское понимание было бы невозможно, если бы оно имело в качестве отправного пункта идеи не гегелевской, а какой-либо иной философии (скажем, Локка). Исходя из того, что какие-то стороны проблемы уже решены Гегелем, Маркс видел свою задачу в том, чтобы, не повторяя уже достигнутого в немецкой классической философии, двигаться дальше. Вырабатывая новое понимание проблемы, Маркс дает критику гегелевского решения и формулирует выводы, не вмещающиеся в рамках гегелевской концепции.

Прежде всего, с точки зрения Маркса, субъект — это не сознание и самосознание, не познающий себя дух, не теоретический и практический разум, а конкретный человек, взятый как целостное существо, проявления которого в разнообразных формах культуры включены в процесс реальной жизнедеятельности, производства и воспроизводства жизни. Сущность отношения субъекта к предмету, объекту (а в этой связи и сущность самого субъекта) не самопознание и не «абсолютное знание» Гегеля, а практика, понимаемая как реальная чувственно-предметная человеческая деятельность, направленная на преобразование природной и социальной среды.

Сохраняя гегелевскую мысль о необходимости анализа познания как всемирно-исторического процесса, о важности исследования познания в контексте других форм социально-культурной деятельности, марксизм вместе с тем исходит из того, что вовсе не познание и сознание характеризуют исходный и основной момент этого процесса. Наоборот, познание и сознание сами могут быть верно поняты лишь постольку, поскольку рассматриваются как производные от других форм социальной деятельности, в конечном счете от чувственно-предметной практики, от самого материального производства жизни, в частности от экономической деятельности. Если для Гегеля социальный характер познания — это лишь некоторая вынужденная необходимость для абсолюта, форма, которую должен принять дух, поскольку он выступает в сфере «конечности» (а поэтому в сущности его неистинная форма), то для Маркса социальность выражает саму суть познания, потому что практика, лежащая в основе познания, социальна. Отсюда принципиальная для философов-марксистов важность исследования социальной опосредованности познания, роли языка в познании, способов обращения с вещами, предметно закрепленных предшествующими поколениями.

Но марксизм выступил не только против отождествления субъекта с самосознанием. Не менее решительно критикует Маркс и гегелевское понимание субъекта в качестве чего-то надындивидуального, существующего вне конкретных индивидов, к чему индивид должен лишь приобщиться. Разумеется, мысль Гегеля о том, что индивид становится субъектом, поскольку он овладевает социальными формами, системой культуры, сама по себе верна. Но вместе с тем важно подчеркнуть, что общество не существует вне составляющих его индивидов, а система культуры — это форма взаимодействия конкретных людей, творимая самими людьми, а не каким-то «надындивидуальным» субъектом или тем более абсолютом. Субъект практики и познания — это конкретный индивид, но не просто биологический индивид и не «гносеологический робинзон», а носитель социальности, «совокупность общественных отношений» (Маркс). Социальная обусловленность субъекта означает включение его в ту или иную социальную группу, прежде всего в класс, что не может не отражаться и на характере практики и познания.

В классовом обществе существует практика разных, нередко противостоящих друг другу социальных классов, прежде всего таких, как пролетариат и буржуазия. Это обстоятельство самым существенным образом сказывается на характере познания субъектов, включенных в разные типы социальной деятельности. Существование различных типов и уровней практики приводит к тому, что в известных пределах практически могут подтвердиться и теоретические построения, воспроизводящие не подлинную действительность, а лишь ее превращенные и внешние формы. Например, как показал Маркс, вульгарная политическая экономия, не выражающая природы капиталистических производственных отношений, вполне соответствует фетишистски-отчужденной практике буржуазного общества.

Именно понимание того, что исходное отношение субъекта к объекту — это не отношение знания к предмету познания, а деятельность социально обусловленного субъекта с предметом, дало возможность марксизму сохранить гегелевскую критику дуализма субъекта и объекта, знания и предмета и вместе с тем не принять тезис о тождестве того и другого. С точки зрения марксизма, сознание — это особого рода деятельность субъекта, а знание — своеобразное «окно в мир», *отражение* действительности.

Обоснование этого положения стало возможно именно в силу понимания того, что познание и практика не просто *внешне* связаны друг с другом (так что практика использует результаты познания, а познание учитывает нужды практики), а что познание генетически и по существу восходит к практике. Идеальное вообще, знание в частности понимается в марксизме как особая *форма деятельности*, по происхождению своих операций восходящая к практической деятельности по преобразованию природных объектов, но непосредственно имеющая дело лишь с предметами, выступающими в качестве представителей других реальных объектов (знаки языка, чертежи и символы в познании, холст, краски в живописи, мрамор в скульптуре и т. п.). Идеальный предмет отличается от реального не тем, что он существует где-то в потусторонней сфере (ибо идеальное может быть фиксировано лишь постольку, поскольку оно воплощается в материальных, чувственно воспринимаемых предметах), а тем,

что выступает как представитель другого предмета. Он «говорит» не о самом себе, а о другом предмете, отражает, воспроизводит его. Таким образом, идеальное — это прежде всего особого рода деятельность, воплощенная во внешне-чувственной форме. Это не исключает того, что отдельные моменты идеальной деятельности могут впоследствии «свернуться», т. е. перестать осознаваться субъектом, а само идеальное — как бы «уйти внутрь», «интериоризироваться», и тогда оно приобретает для субъекта вид непосредственного созерцания внешне данного объекта и кажется некоторой сущностью, пребывающей в особом идеальном царстве.

Идеальное отличается от практики не тем, что первое — это созерцание объекта, а второе — деятельность (ибо деятельностью является и то и другое), и не тем, что одно из них — это деятельность «чисто духовная», а другое — деятельность физическая (ибо и та и другая деятельность объективируется в чувственно-данных предметах, в силу чего идеальная деятельность всегда требует определенной затраты физических усилий). Отличие их состоит в том, что идеальная деятельность включается как необходимый компонент в человеческую жизнедеятельность в целом лишь постольку, поскольку ей удается в той или иной форме (как правило, довольно сложной и опосредованной) найти пути к практической деятельности. Продукт практики имеет для человека ценность сам по себе. Идеальный предмет как продукт идеальной деятельности ценен не сам по себе, не в своем телесном, опредмеченном естестве, а лишь как «отсылка» к другому предмету, как представитель реальности. Иными словами, практика *изменяет* реальность, идеальная деятельность выступает как *отражение* реальности. Но именно потому, что идеальное получает непосредственный контакт с отраженным предметом только через практику, она и выступает как подлинный критерий истины *.

---

* Заметим в этой связи, что точка зрения некоторых исследователей Марксова понимания практики, согласно которой практика в марксизме — это синоним человеческой жизнедеятельности вообще, представляется нам не соответствующей духу и букве сочинений Маркса. Бесспорно, что человек выступает всюду и неизменно как существо деятельное. Однако в случае отождествления всех сфер деятельности субъекта с практикой снимается ряд серьезных философских проблем, в частности проблема происхождения идеальной

В марксизме сохраняется важная мысль Гегеля об историческом характере объекта познания и деятельности. Но этот тезис получает в марксизме принципиально отличное толкование.

Практика сама выделяет из действительности свой объект (последний не тождествен объективной реальности, так как не каждый предмет действительности выступает в функции объекта практики). При этом объект познается в формах практической деятельности. Это относится и к тем предметам, которые непосредственно не стали объектом преобразований со стороны человека. Выражается это, во-первых, в том, что тот или иной объект может обнаружить функциональную связь с объектом непосредственного преобразования и поэтому приобретает практический интерес (так, звездное небо стало объектом астрономических исследований и космогонических изысканий, после того как знание расположения звезд обнаружило свою значимость для навигации, и т. д.); во-вторых, в том, что сами способы созерцания, непосредственного наблюдения, видения действительности, т. е. выделение в ней предметных характеристик, фона и т. д., опосредствованы предшествующим (как индивидуальным, так и социальным) опытом практического оперирования с предметом (этот тезис подтверждается современной психологией).

Изменение форм и характера практики изменяет объект практики и познания.

Трактуя отражение как *активное* отражение, а познавательные операции как своеобразно измененные практические действия (эта мысль находит все большее признание как в современной психологии мышления, так и в методологии науки), марксистская философия дает возможность показать активную роль субъекта в идеальном воспроизведении объекта, роль в этом процессе идеальных конструкций, построения схем, моделей, абстрактных объектов и т. д. С другой стороны, она позволяет понять саму теорию как заготовку потенциальных способов дей-

---

деятельности, созерцания из деятельности, направленной на преобразование реальных объектов, проблема связи идеальной и практической деятельности. Если бы познавательная деятельность была лишь формой практики, она, очевидно, имела бы критерий истинности в самой себе. В этом случае была бы снята и сложная проблема взаимоотношения теории и практики.

ствия с объектом. Сказанное вовсе не означает, что любая теоретическая операция может быть истолкована как возможная форма практической деятельности, поскольку большинство теоретических операций не имеет непосредственно практического смысла (их объекты — идеальные, абстрактные и т. д. — могут задаваться лишь в знаковой форме). Теория обеспечивает возможные способы практической деятельности в той мере, в какой идеальные операции по ее построению должны быть связаны в некотором пункте с непосредственными практическими операциями. Такими особо значимыми практическими операциями, дающими возможность придать теоретическим понятиям содержательный смысл, для естественнонаучных теорий являются операции экспериментирования и измерения. Эти операции служат особой формой практики, особым способом проверки и осмысления теоретических естественнонаучных гипотез. В современной методологии естествознания общепризнанным является тот факт, что выявление значения теоретических понятий предполагает установление некоторых эмпирических зависимостей между экспериментально-практически воспроизводимыми ситуациями и их эмпирически фиксируемыми следствиями (этот факт в искаженной субъективистской форме отразил операционализм).

Сказанное позволяет установить историческое значение гегелевского понимания диалектики субъекта и объекта в процессе познания для философии марксизма, а вместе с тем и радикальное отличие философии Маркса от философии Гегеля в решении именно этой проблемы.

VIII
ПРОБЛЕМА ПРАКТИКИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

В домарксистской философии Гегель был мыслителем, вплотную подошедшим к правильному пониманию сущности практики вообще и некоторых аспектов взаимоотношения практики и познания в частности. Природа практики и проблема взаимоотношения практики и познания у самого Гегеля в конечном счете предстают в извращенном виде, но именно при оценке гегелевского понимания практики В. И. Ленин отмечает у Гегеля зачатки истори-

ческого материализма. Развитие и конкретизация марксистской концепции практики и марксистского понимания проблемы обоснования познания предполагают осмысление и использование рациональных моментов гегелевского истолкования данных вопросов. Характеризуя обстоятельства, при которых формировалось гегелевское понимание практики, К. Маркс писал: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» (*1*, III, 1). Проблема практики в гегелевской философии связана с проблемой активности сознания, являющейся основной проблемой немецкой классической философии после Канта. Кантовское абстрактно-идеалистическое учение о «деятельной стороне» познания находит свое завершение у Гегеля. То обстоятельство, что немецкий классический идеализм в определенном смысле стоит выше созерцательного материализма, обусловлено правильным пониманием некоторых сторон активности познания. Согласно гегелевскому идеализму, подлинно активным началом является абсолютный дух, субстанция-субъект, устанавливающий самого себя в качестве абсолютной идеи посредством саморазвития, самосознания. Абсолютная идея есть тождество идеи теоретической и практической. Практика — это момент идеи. Она есть опредмечивание абсолютного духа, являющегося субъектом исторического процесса. Дух как воля действует практически. «*Практический* образ действий, посредством которого дух самопроизвольно вносит в свою неопределенность какое-нибудь определение» или самопроизвольно устанавливает новые определения взамен прежних, имевшихся в нем без его содействия, следует отличать от «его *теоретического* образа действий» (*56*, II, 7).

«Вещи, — писал Гегель, — являющиеся продуктами природы, существуют лишь *непосредственно* и *однажды*, но человек как дух *удвояет* себя: он, во-первых, существует таким же образом, как и предметы природы, но

затем он существует также и *для себя*, он созерцает себя, представляет себе себя, мыслит, и лишь через это деятельное для-себя-бытие он есть дух. Этого сознания себя человек достигает двояким образом: *во-первых, теоретически*, поскольку он в своей внутренней жизни непременно должен осознать для себя самого себя... *Во-вторых*, человек достигает такого сознания себя посредством *практической* деятельности... Этой цели он достигает посредством изменения внешних предметов, на которые он накладывает печать своей внутренней жизни и снова находит в них свои собственные определения» (*54*, XII, 33).

Практика есть опредмечивание сознания. Гегель отмечает, что процесс практики «есть изменение и снятие внешней неорганической природы со стороны ее самостоятельного материального существования» (*54*, II, 480). Объектом практики является внешняя действительность, оказывающая противодействие субъекту практики, индивиду. Практика выступает как определенное единство этих компонентов. Человек должен, говорит Гегель, «пользоваться внешними предметами *практически*, чтобы удовлетворить свои *практические* потребности и цели» (*54*, XII, 265). Лишь в этой области находит себе настоящим образом место труд (см. там же). Человек с его потребностями практически относится к внешней природе.

Это отношение человека и внешней природы подразумевает, что человек играет роль посредника. Он для достижения своей цели пользуется природой против самой природы. Здесь ярче всего проявляется активность духа. Он создает орудия, осуществляя через них свою волю и цель. Субъект осуществляет определенное насилие над объектом. Гегель подходит к мысли, что практическое действие материально. Он указывает, что в сфере практики люди выступают как отдельные индивиды в некотором наличном бытии и, будучи сами таким материальным наличным бытием, они относятся к материи также материальным образом. Практика приводит наше материальное существование в действие.

В «Феноменологии духа» Гегель развивает мысль о том, что формой воздействия человека на предметы внешней природы является труд. Философ указывает на тот факт, что вся история человека и человеческого общества определенным образом обусловлена трудом. При изложении сущности практики, рассматривая диалектику цели

и средств, Гегель определил один из сложнейших аспектов соотношения человека и внешней действительности: в процессе деятельности «в своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей» (*54*, VI, 205). Именно при разборе данного положения В. И. Ленин замечает: мы здесь имеем «Гегеля и исторический материализм» (*3*, XXIX, 172). Здесь же В. И. Ленин указывает, что приведенные положения суть **«ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ОДНО ИЗ ПРИМЕНЕНИЙ И РАЗВИТИЙ ГЕНИАЛЬНЫХ ИДЕЙ — ЗЕРЕН, В ЗАРОДЫШЕ ИМЕЮЩИХСЯ У ГЕГЕЛЯ»** (*3*, XXIX, 172). В энциклопедической логике Гегель отмечает, что цель практики — сделать мир таким, каким он должен быть. Практика есть процесс изменения, созидания.

Проблема практики у Гегеля определенно соотносится с проблемой свободы. В этой связи в гегелевской философии вопрос о практике связывается с вопросом о государстве. Государство есть реальный дух, являющийся вместе с правом и моралью формой и содержанием основной определенности духа — свободы. Практика — это та сфера, где своеобразно снимается противоречие между причиной и целью. Практика как процесс труда, как процесс опредмечивания является в сущности процессом отчуждения. Для Гегеля результатом труда выступает отчуждение.

Итак, в вышеизложенных гегелевских положениях о практике при материалистическом прочтении становится очевидным следующее: практика есть определенное отношение субъекта-объекта, состоящее в преобразовании объекта субъектом. Следовательно, она есть предметная деятельность, направленная на создание долженствующей (желанной) внешней действительности, в процессе которой идея воплощается в чувственную форму. Практика есть целенаправленная деятельность, осуществляемая для удовлетворения человеческих потребностей. Она выражает господство человека над природой, и в этой связи проблема практики связывается с проблемой свободы. Элементами практики выступают: цель, целенаправленная деятельность, орудие как средство осуществления целенаправленного воздействия на предмет, результат целенаправленной деятельности. Все эти элементы находятся в неразрывном единстве. Так, цель подразумевает

определенное средство: «Средство... есть некоторый уже определенный целью объект» (*54*, VI, 208). Средство есть материализованная цель. Основной формой практики является труд, трудовая деятельность. Практика, в понимании Гегеля, есть то основное звено, где снимается противоречие между причинностью и целеполаганием. Она — основа единства человека и природы.

Эти положения указывают на то, что Гегель правильно угадал некоторые существенные моменты диалектической природы практики. Анализируя гегелевские положения о целенаправленной деятельности, В. И. Ленин дает ей диалектико-материалистическое истолкование: «Законы внешнего мира, природы, подразделяемые на *механические* и *химические* (это очень важно), суть основы *целесообразной* деятельности человека. Человек в своей практической деятельности имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность.

С этой стороны, со стороны практической (целеполагающей) деятельности человека, механическая (и химическая) причинность мира (природы) является как бы чем-то *внешним*, как бы второстепенным, как бы прикрытым... **ТЕХНИКА МЕХАНИЧЕСКАЯ И ХИМИЧЕСКАЯ** потому и служит целям человека, что ее характер (суть) состоит в определении ее внешними условиями (законами природы)» (*3*, XXIX, 169—170).

Таким образом, гегелевское понимание практики есть приближение к ее материалистическому пониманию. Однако идеализм Гегеля накладывает свою печать на истолкование практики. Для Гегеля действительно лишь то, что действует, а таковы дух, идея, мысль. Дух — это единственная действительность. Природа же есть явление, «инобытие» духа. Природа является реальностью, отличной и независимой от субъекта, но по своей сущности она есть понятие. В абсолютном идеализме Гегеля мысль и бытие тождественны. Все сущее есть определенная ступень развития идеи, и субъект практики выступает в системе Гегеля не как предметно действующий субъект, а как индивид, представляющий собой идею в форме единичного. Это означает, что предметы «выступают у Гегеля как *мысленные сущности*... *субъект* есть всегда *сознание* или *самосознание*, или, вернее, предмет выступает только как *абстрактное* сознание, а человек только как

самосознание» (*2*, 627). Именно поэтому отношение такого субъекта и объекта есть «только диалектика чистой мысли» (там же).

Практика как отношение субъекта и объекта у Гегеля возможна только как познание. И основную форму практики — труд — Гегель понимает как абстрактно-духовную деятельность, в силу чего извращается понимание самой сущности труда. Философ усматривает эту сущность в отчуждении, причем последнее выступает в его философии не как опредмечивание материальных и духовных сил человека, а как чисто духовный акт. К. Маркс отмечал, что Гегель признает только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд. Всякое отчуждение Гегель понимал исключительно как «отчуждение сознания». Таким образом, идеализм Гегеля привел к извращенному истолкованию и основных элементов практики, и основной формы ее, следовательно, самой ее сущности. Практика у Гегеля, говоря словами Маркса, есть только активность мышления, есть абсолютный субъект как процесс. Следовательно, преодоление Гегелем (равно как и Кантом и Фихте) созерцательного материализма является лишь абстрактным его преодолением. Однако правильное понимание Гегелем некоторых моментов диалектической природы практики послужило предпосылкой возникновения марксистской концепции практики.

В «Философских тетрадях» В. И. Ленина есть указание на то, что у Гегеля в зачаточном виде имеется правильное понимание некоторых аспектов проблемы взаимоотношения практики и познания. Деятельность абсолютного духа есть процесс познания. Моментом этого процесса является опредмечивание духа, т. е. практика. Этот аспект гегелевской гносеологии является теоретической предпосылкой решения проблемы обоснования познания в марксизме. Указанная проблема включает характеристику условий, определяющих возможность и необходимость познания, без которых познание фактически неосуществимо и логически немыслимо. Иными словами, проблема обоснования познания выступает как проблема начал познания, включающая в себя вопрос об объекте и субъекте познания, об их соотношении, о цели познания, его формах, методах, ступенях, характере, критериях истинности и т. д.

Решение проблемы основания познания, данное впер-

вые марксизмом, состоит в том, что главной и ближайшей основой познания признается практика, которая не только обусловливает необходимость познания, но и создает условия познания (практика выделяет предмет познания, формирует его субъект, выступает связующим звеном субъекта с объектом, является критерием истины и т. д.). Отмечая, что в гегелевской концепции в зачаточном виде имеется понимание практики как основы познания, В. И. Ленин выделяет три момента: 1) Гегель определенно подошел к идее единства познания и практики; 2) философ подошел к идее связи логических категорий и практики; 3) у него встречаются положения, позволяющие рассматривать практику как критерий истины. Разумеется, эти ленинские положения являются результатом материалистического прочтения Гегеля. Так, сам Гегель непосредственно не интерпретирует практику как основу познания, хотя мы определенно отмечаем у него идею о соединении практики и познания, требование их единства. В. И. Ленин отмечает следующее место в гегелевской философии: «Познание знает себя лишь как усвоение, как само по себе *неопределенное* тождество понятия с самим собой; наполнение, т. е. в себе и для себя определенная объективность, есть для него нечто *данное* и *истинно-сущим* признается наличная, независимо от субъективного полагания, действительность. Наоборот, практическая идея считает эту действительность (которая вместе с тем противостоит ей как непреодолимый предел) тем, что само по себе ничтожно и что должно получить свое истинное определение и единственную ценность лишь через цели добра. Воля поэтому лишь сама преграждает себе путь к достижению своей цели тем, что она отделяет себя от познания и что внешняя действительность не получает для нее формы истинно-сущего; идея добра может поэтому найти свое дополнение единственно только в идее истины» (*54*, VI, 292—293).

В. И. Ленин обращает внимание также и на то обстоятельство, что ступень абсолютной идеи у Гегеля выступает как единство практики и познания; по Гегелю, абсолютная идея есть «тождество теоретической и практической идеи, каждая из которых, взятая отдельно, еще односторонняя» (*54*, VI, 296). Все это еще не равнозначно признанию практики основой познания, но, несомненно, ведет к такому именно ее пониманию.

Далее, в системе Гегеля логическое подчиняет себе все. Для Гегеля практика есть логическая определенность, она есть заключение. В этом заключении субъект, человек играют роль какого-то «члена» в логической фигуре. В. И. Ленин указывал, что **«ЭТО НЕ ТОЛЬКО НАТЯЖКА, НЕ ТОЛЬКО ИГРА. ТУТ ЕСТЬ ОЧЕНЬ ГЛУБОКОЕ СОДЕРЖАНИЕ, ЧИСТО МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ. НАДО ПЕРЕВЕРНУТЬ: ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИЛЛИАРДЫ РАЗ ДОЛЖНА БЫЛА ПРИВОДИТЬ СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ПОВТОРЕНИЮ РАЗНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ ФИГУР, ДАБЫ ЭТИ ФИГУРЫ МОГЛИ ПОЛУЧИТЬ ЗНАЧЕНИЕ АКСИОМ»** (*3*, XXIX, 172). В другом месте В. И. Ленин отмечает, что мысль Гегеля о практике, о деятельности как о заключении правильна, но не в том смысле, что фигура логики имеет своим инобытием практику человека; это есть абсолютный идеализм. Гегелевское положение, согласно В. И. Ленину, правильно в том смысле, что «практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения» (там же, 198). Эти указания В. И. Ленина свидетельствуют о том, что в своей диалектике понятий Гегель гениально угадал диалектику вещей.

При разборе «Науки логики» Гегеля В. И. Ленин особое внимание уделяет практике как критерию истины. Согласно Гегелю, критерием истины выступает совпадение понятия с самим собой. Но вместе с тем у Гегеля есть такое положение: «Идея, поскольку понятие *для себя* является теперь самим по себе определенным понятием, есть *практическая* идея, *действование*» (цит. по: *3*, XXIX, 193). Идеализм не знает подлинно вещественной деятельности, но, по Гегелю, понятие становится «для себя бытием» в смысле практики. Именно в этом видит В. И. Ленин приближение Гегеля к пониманию практики как критерия истины. «Теоретическое познание должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении... Но человеческое понятие эту объективную истину познания „окончательно“ ухватывает, уловляет, овладевает ею лишь когда понятие становится „для себя бытием“ в смысле

практики. Т. е. практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания» (там же). В. И. Ленин тут же ставит вопрос: «Такова ли мысль Гегеля? К этому надо вернуться». И, возвращаясь к этому вопросу, В. И. Ленин отмечает: «Замечательно: к „идее" как совпадению понятия с объектом, к идее как *истине*, Гегель подходит *через* практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что *практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки» (там же, 173). Материалистически интерпретируя гегелевское понимание отношения практики и познания, В. И. Ленин заключает: «. . .Несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной („абсолютной", по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания. . .» (там же, 193). Разрабатывая марксистское учение о практике как критерии истины, В. И. Ленин подчеркивал: ***«Практика выше (теоретического) познания,*** ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» (там же, 195). Согласно Гегелю, в теоретической идее субъективное понятие как всеобщее, само по себе лишенное определений противостоит объективному миру, из которого она берет себе определенное содержание и наполнение. Что же касается практической идеи, то в ней, говорит Гегель, это понятие как действительное противостоит действительному; но уверенность в себе, присущая субъекту в его и в-себе-и-для-себя определенном бытии, есть уверенность в своей действительности и недействительности мира. По Ленину, это означает, «что мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его» (там же, 195).

Охарактеризовав теоретическую и практическую идеи, Гегель отмечает, что практическая «идея выше идеи рассмотренного нами познания, ибо она обладает достоинством не только всеобщего, но также и безоговорочно действительного» (*54*, VI, 290). Ясно, что положение В. И. Ленина о механизме практики как критерии истины определенным образом опирается на материалистическое прочтение гегелевского понимания отношения идеи познания и практической идеи. Гегель ближе всех в домар-

ксистской философии подошел к правильному решению проблемы практики и ее соотношения с теоретическим познанием. Учение Гегеля явилось одним из источников развития гносеологии диалектического материализма.

IX

ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТА ЛОГИКИ

В истории логики как науки, т. е. в деле научного понимания человеческого мышления, Гегель сыграл поучительнейшую роль, во многом напоминающую судьбу Наполеона. Сумев сосредоточить в своей личности всю мощь революционной энергии, накопившейся под тяжким гнетом закоснелых форм мышления, Гегель буквально разгромил армии сторонников прежней, чисто формальной концепции мышления, создал новую логическую империю, но в конце концов (правда, уже после своей земной кончины) был вынужден сдать все завоеванные им территории, потерпев поражение в схватке с силами тех самых предрассудков, от власти которых он не смог освободить мир именно потому, что не одолел их в самом себе. Революция и диалектика не прощают измены своим принципам даже величайшим своим героям. Как и Наполеон, Гегель заслужил свою судьбу. И орудиями своей мести история сделала учреждения, в некотором смысле тоже весьма аналогичные.

Венский конгресс низложил узурпатора, возмечтавшего с помощью революционных войск, силой втереться в семью законных монархов, и монархи-пигмеи простить ему этого не могли. Подобным же образом обошелся с Гегелем-логиком «Венский кружок», рядом своих декретов объявивший незаконными все завоевания Гегеля в области логики как науки, а самого Гегеля — человеком, не заслуживающим и упоминания в ее истории иначе как в качестве примера незаконного, антинаучного и противоречащего здравому смыслу толкования ее предмета.

Отношение неопозитивистов к гегелевскому перевороту в понимании самого существа логической науки вполне объяснимо. Гегель когда-то настолько основательно подорвал авторитет и престиж тех явных предрассудков-аксиом, на которых до сих пор держится здание чисто формального понимания мышления и задач его исследо-

вания, что это понимание может сохранять свои позиции только при условии полного игнорирования Гегеля и его логики, его понимания мышления.

Сторонники чисто формального направления в логике дружно упрекают Гегеля в том, что он недопустимо расширил рамки предмета логической науки, раздвинул их настолько, что внутри этих рамок оказались вещи, находящиеся вне мышления и благополучно существующие до и совершенно независимо от мышления в точном и строгом смысле этого слова — в смысле одной из психических способностей человеческого индивида.

На первый взгляд этот упрек совершенно справедлив, и Гегель сам подает для него серьезный повод, определяя предмет логики как «божественное мышление», а логику — как *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»* (*54*, V, 28). Естественно, что при таком расширительно-мистическом толковании понятия *мышления* в сферу этого понятия попадает и весь сотворенный этим богом мир вещей и событий, толкуемый как грандиозное *внешнее воплощение* творческой силы сверхъестественно-могучего, сверхчеловеческого — «мышления», как его внешняя, наглядно-данная манифестация или «экспликация»...

Гегелевские фразы, аналогичные приведенной, всегда служили легкой добычей формальной, т. е. поверхностной, «критики» его концепции — критики, которая сводится к резонированию и ругани по поводу вырванных из контекста высказываний. Такая, с позволения сказать, «критика» имеет единственной целью дискредитацию мыслителя и его идей и не заключает в себе даже намерения разглядеть тот реальный предмет, который на самом-то деле был выражен и обрисован этими явно неадекватными высказываниями. Для подлинной же, конструктивной критики единственно важным должно быть именно это намерение и его исполнение.

Гегелевские фразы о «боге» ни в коем случае не следует понимать буквально. Они, по собственному разъяснению философа, играли скорее роль аллегорий, с помощью которых он надеялся быть «понятнее» для своих современников. «Бог», которого имел в виду Гегель, был весьма мало похож на своего тезку из мира традиционных религиозных представлений (хотя сходство, и не

только сходство, тут было). Не следует к тому же забывать, что и ортодоксально-христианский господь-бог — тоже не выдумка, не изображение «несуществующего предмета», а неадекватное изображение предмета весьма и весьма реального, а именно образ (отражение) той реальной власти, которую обретают над людьми и их сознанием неподвластные и непонятные им силы общественного развития — их собственные коллективные силы, противостоящие им самим как нечто чуждое и даже враждебное отнюдь не только в фантазии... Если этого не забывать, то гегелевские теологические аллегории сделаются понятными и для нас, понимающих, что бога нет, но что есть реальная — и чертовски реальная — власть коллективных сил людей над отдельным индивидом с его индивидуальным сознанием и что эта власть (становящаяся в известных условиях тиранической) так или иначе — адекватно или неадекватно — этим индивидом *осознается*, а будучи осознанной, делается важнейшим компонентом его субъективного мышления, регулятивной схемой его размышлений, его рассуждений.

Под псевдонимом «бог» в гегелевской логике как раз и обрисовывается эта реальная власть коллективных (общественных) сил (или деятельных способностей) человека, понимаемого не как изолированный индивид, а как индивид в сплетении социальных связей его с другими такими же индивидами, как «совокупность всех общественных отношений».

И если «мышление» понимать как мышление *этого*, а не мифически-изолированного Человека, то в гегелевских положениях насчет предмета логики прочитывается гораздо более глубокая истина, нежели та поверхностная «истина», с точки зрения которой гегелевская логика представляется лишь перепевом религиозных доктрин, лишь переряженной в логическую терминологию теологией.

Если все это учесть, то гегелевское понятие «мышление», кажущееся на первый взгляд (с точки зрения «здравого смысла») недопустимо широким, оказывается на поверку лишь более глубоким и серьезным пониманием действительного человеческого мышления, более близким к истине, нежели представления «здравомыслящих» позитивистов и позитивистиков.

Если в гегелевское понимание мышления всмотреться

чуть внимательнее, то окажется, что все позитивистские (неопозитивистские) представления о мышлении в составе этого понимания содержатся, заключаются в нем, но только как моменты, как оттенки и аспекты его, и притом в том же самом виде, в каком они представлены в неопозитивистской «логике». Оказывается, что в своем анализе понятия «мышление» Гегель превосходно понимает и учитывает все то, что составляет умственный багаж неопозитивистов, и, более того, даже восстанавливает в правах тот самый фундаментальный предрассудок, на почве которого во все века вырастали все чисто формальные, т. е. формалистические, фантазии о мышлении и о природе тех закономерностей, которым подчиняется человеческое мышление. Это вообще характерно для Гегеля — подрывая авторитет и престиж застарелых, вековечных предрассудков, в том числе религиозно-христианских и монархических, он затем окольным путем, с помощью круговращения циклов своей диалектики, все эти предрассудки «оправдывает», истолковывая их как необходимый «момент» абсолютной истины. Он сжигает старинное заблуждение в огне своей диалектики, чтобы затем вновь возродить его из пепла в том же самом первозданном виде, хотя и как «момент» истины, а не как всю истину в целом.

Оставим пока в покое гегелевские фразы о боге, об абсолютном духе и о божественном понятии и рассмотрим его понимание мышления в тех моментах, которые прямо касаются человеческого, и только человеческого, мышления. Сделав это, мы сможем разглядеть в нем те пункты, а точнее, дыры, прорехи в понимании, где Гегель вынужден апеллировать к богу, искать спасения у «абсолютного духа» и прочих мистических атрибутов его философии, так как не находит иного объяснения некоторых принципиально важных особенностей реального человеческого мышления. К богу вообще прибегают не от хорошей жизни.

«Что предмет логики есть *мышление*, — с этим все согласны», — подчеркивает Гегель в своей «Малой логике» (*54*, I, 41). Далее совершенно логично логика как наука получает определение «мышление о мышлении» или «мыслящего само себя мышления».

В этом определении нет еще ни грана ни специфически-гегелевского, ни специально-идеалистического. Это

просто-напросто традиционнейшее представление о предмете логики как науки, доведенное до четкого выражения. Так и понимал и понимает любой логик суть своей науки, где предметом научного мышления становится в отличие от других наук само же мышление.

Однако это понимание лишь еще острее подчеркивает необходимость ответить на главный вопрос: *а что такое мышление?*

Речь, разумеется, идет не о дефиниции, ибо единственно удовлетворительным ответом на этот вопрос может быть лишь развернутое изложение «сути дела», т. е. конкретно разработанная теория мышления, сама наука о мышлении, — логика *.

Однако в любой науке, а потому и в логике предварительное определение все же давать приходится, чтобы хоть как-то обозначить границы предстоящего исследования и указать критерий отбора фактов, этому исследованию подлежащих. И Гегель такое предварительное разъяснение дает, не утаивая его от читателя, как то делали и делают многие авторы книг по логике, предпочитающие отделываться в этом важнейшем пункте ни к чему не обязывающими общими фразами.

И делает он это — и это также не только законный, но, пожалуй, и единственно возможный в науке способ — в форме критического анализа бытующих в данной науке представлений, не отбрасывающего как «ложные», а объясняющего их как резонные, но недостаточные. Так относится Гегель к широко распространенному (и вовсе не только среди специалистов-логиков) — ходячему — представлению о мышлении *как об одной из многих психических способностей человеческого индивида*, как о способности, стоящей в ряду с другими, например с памятью, с волей, со способностью разглядывать, ощупывать и обнюхивать вещи, с вниманием, с представлением и т. д. и т. п.

Такое понимание, оправданное и законное в психологии, сразу же оказывается недопустимо узким и потому

---

* Сравни слова Ф. Энгельса: «Все дефиниции имеют в научном отношении незначительную ценность. Чтобы получить действительно исчерпывающее представление о жизни, нам пришлось бы проследить все формы ее проявления, от самой низшей до наивысшей». «Единственно реальной дефиницией оказывается развитие самого́ существа дела, а это уже не есть дефиниция» (*1*, XX, 84, 634—635).

ложным, как только его переносят без корректив в логику.

В самом деле, когда мышление понимают так, то вольно или невольно уже заранее принимают одну весьма сомнительную предпосылку, принять которую многие поостереглись бы, если бы она была четко и ясно сформулирована.

А именно под мышлением при этом понимают *нечто вроде внутренней речи*, нечто вроде немого монолога и потому исследуют это мышление лишь постольку, поскольку оно выражено или выражается в виде речи внешней — устной или письменной «экспликации». Вот это-то старинное, ходячее и на первый взгляд самое «естественное» представление о мышлении, распространенное именно в силу своей кажущейся естественности, и лежит в основе огромного числа логических теорий. Исторически оно появилось у софистов, а свою законченную форму обрело у стоиков, которые довольно отчетливо выразили его как исходную аксиому «логических» исследований. Неопозитивисты тут ничего нового не придумали *. Они

---

* Говоря о формально-логической традиции, мы и тут и ниже имеем в виду философско-теоретическую интерпретацию *мышления*, а вовсе не правила и схемы, которые издавна составляют содержание «формальной логики», ее аппарат и имеют несомненно важное, хотя и ограниченное, значение и применение. То же относится и к современной «математической логике». Сам по себе взятый аппарат этой логики к рассматриваемой нами проблеме прямого отношения не имеет. Этот аппарат специально создан и приспособлен для решения вполне определенного и очень строго очерченного класса задач — задач, связанных с «исчислением высказываний», с чисто формальной процедурой преобразования высказываний, т. е. одних сочетаний знаков в другие сочетания знаков. Математическая логика как специальный раздел современной математики вполне сознательно ограничивает сферу своего внимания отношениями *знаков к знакам* в составе строго определенных *знаковых систем*. Тут у философии абсолютно никаких претензий к ней нет и быть не может.

Другое дело, когда специальные схемы и правила деятельности *со знаками-символами* толкуются в качестве всеобщих, абсолютных и непререкаемых «законов мышления вообще», в качестве законов логики всякого мышления, на какой бы «предмет», в частности, оно ни было обращено. Это уже философия, и притом плохая; как таковая, она уже подлежит суду с точки зрения философских критериев и должна быть расценена как совершенно неправомерная и ложная. Ибо ни к чему другому, кроме лжи, попытка выдать правила обращения с *неизменными* (а в пределах строго формального вывода они должны быть именно таковы) *знаками* за всеобщие «правила обращения» с отнюдь *не неизменными* явлениями действительности, с из-

лишь придали этому старинному предрассудку педантически-квазинаучную форму выражения. По существу же дела это тот же самый предрассудок, согласно которому «мышление» можно и нужно исследовать *только в словесной форме его «внешнего обнаружения»*. А отсюда недалеко и до представления о «понятии» как о «термине», как о «значащем знаке», а о «суждении» — как о «высказывании», как о «предложении»; «мышление», само собой понятно, начинает толковаться тут как процесс или, точнее, как процедура «построения высказываний» и «систем высказываний», а «размышление» стараются представить как «исчисление высказываний». Все очень просто, все очень складно, но столь же и убого.

Мышление, как таковое, в итоге из поля зрения вообще исчезает, и вместо него исследуется «язык» — «язык науки», «язык искусства» и т. д. и т. п. А все остальное, все, что не вмещается в понятие «языка», передается в другие ведомства — в психологию, в «эпистемологию», в «семасиологию» и т. д. и т. п. Логика тем самым благополучно превращается в раздел науки *о языке*, о слове *, благо «логос», от которого и ведет свою родословную название «логика», в его изначальной этимологии именно «слово» и означает, благодаря чему это толкование мышления и логики окончательно обретает видимость вполне законного и обоснованного также и исторически...

Вот этот-то предрассудок, а он составляет аксиому и краеугольный камень также и неопозитивистского понимания проблемы логики и мышления, Гегель своим анализом мышления и расшатывает, уже тем, что просто доводит его до ясного осознания. А в этом виде он явно не вяжется с фактами реального человеческого мышления, ход которого определяется всегда в гораздо большей мере другими, куда более могучими факторами,

---

меняющимися в действительности и в эксперименте *«вещами»* привести, само собой понятно, не может. Не по адресу тут эти «правила» применяются.

Поэтому честь и слава математической логики, как таковой, тут ничуть не затрагивается.

* Этот факт, впрочем, ясно осознавал не только Гегель, а и некоторые из его принципиальных противников. Так, А. Тренделенбург отмечал как нечто вполне очевидное то обстоятельство, что традиционная формальная логика осознала себя в «языке и, во многих отношениях, может назваться углубленною в себя грамматикой» (*178*, 32).

нежели «языковые структуры». Тут и «вещи», о которых человек мыслит и говорит, и «практические мотивы» его мышления, и широта кругозора мыслящего человека, и многое-многое другое — все то, что, согласно чисто формальному подходу к мышлению, «не имеет никакого отношения к логике». Но тогда и «логика» эта не имеет почти никакого отношения к реальному человеческому мышлению. Последнее оказывается сплошь «нелогичным». Логика при этом уже никак не может быть наукой о действительных *законах* действительного человеческого мышления, в лучшем случае она превращается в систему *правил,* коим «до́лжно», «надлежит» следовать и которые, увы, на каждом шагу нарушаются. Кроме всего прочего, «правила» ведь можно устанавливать и отменять по произволу и по узаконивающему этот произвол соглашению, «конвенционально», и логика утрачивает какое бы то ни было право на объективное значение своих рекомендаций, на их независимость от воли и сознания отдельного лица, на всеобщность и необходимость своих «законов».

Все эти убийственные для логики как науки последствия с необходимостью заключены, как показывает своим анализом Гегель, в том исходном представлении, согласно которому под «мышлением» понимается одна из психических способностей индивида, а именно так называемое сознательное мышление, всегда выступающее и в самом деле в виде своего рода «внутренней речи», в виде рядов выкладок, совершаемых в сфере слова и в словах же осознаваемых.

Против этого поверхностно убогого представления о мышлении Гегель выдвигает простое — и в своей простоте неотразимое — соображение. А кто сказал, что мышление обнаруживает себя *только* в речи? Разве речь (язык) — это та *единственная* форма проявления способности мыслить, в виде которой мышление можно зафиксировать в его протекании и исследовать в логике?

Разве в своих поступках, в реальных действиях, человек не выступает как мыслящее существо? Разве мыслящим существом, «субъектом мышления», человек выступает только в акте говорения?

Вопрос, пожалуй, чисто риторический.

Мышление, о котором говорит Гегель, обнаруживает себя в *делах* человеческих отнюдь не менее очевидно,

чем в *словах*, в цепочках терминов и высказываний, которые только и маячат перед исследовательским взором логика-позитивиста. Более того, в реальных делах своих, в формировании вещей внешнего мира человек обнаруживает свою способность мыслить гораздо более адекватно, нежели в своих повествованиях об этих делах, в словесном самоотчете о своем собственном мышлении *.

Кому не известно, что о человеке, о подлинном образе и способе его мышления гораздо вернее судить по тому, что и как он *делает,* нежели по тому, что он сам об этом думает и говорит?

Разве не ясно, что цепочки человеческих поступков обнаруживают подлинную логику мышления гораздо полнее и правдивее, чем цепочки слов-терминов, кружева словосочетаний? Разве не вошли в поговорку знаменитые сентенции вроде «мысль изреченная есть ложь», «язык дан человеку, чтобы скрывать свои мысли», «только дурак верит на слово»? При этом речь идет, конечно, не об актах сознательно совершаемого обмана других людей, не о сознательном сокрытии правды, «истинного положения вещей», а о совершенно искреннем и честном самообмане, о неадекватности словесного самоотчета о своем собственном мышлении.

Но если так, то поступки и дела, а стало быть, и результаты этих поступков-деяний (создаваемые ими *вещи*) не только можно, а и нужно рассматривать как «внешние формы обнаружения» *мышления,* как акты обнаружения способности мыслить, как акты ее «опредмечивания», как акты ее реализации и «экспликации». В логике как науке не менее важно учитывать и различие между словами и делами, сопоставлять реальные дела со словесным самоотчетом о них, чем в реальной жизни, ибо в этом различии обнаруживается также и неадекватность словесного самоотчета «мышления» о себе самом действительному *мышлению*, реальным *законам* его протекания.

Это простое и убийственное для чисто формальной логики соображение Гегель и выдвигает против всей

---

* «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его *поступкам.* Даже *язык* подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей», — подчеркивает Гегель (*54*, III, 199).

прежней логики, которая в духе схоластически интерпретированного Аристотеля действительно ограничивала круг своих исследований лишь формами словесной «экспликации» мышления.

Гегель вовсе не выходит этим за пределы «понятия мышления», он требует лишь, чтобы наука о мышлении имела в виду не только эту форму «внешнего обнаружения» способности мыслить («мышления»), а учитывала бы в своих обобщениях и другие, не менее (а может быть, и более) важные формы его проявления, его «наличного бытия».

Мышление обнаруживает себя — свою силу, свою деятельную энергию и свою природу в ее всеобщих закономерностях и схемах — не только в говорении или в сочинении трактатов, но и в создании всего грандиозного мира культуры, всего предметно-противостоящего человеческому индивиду «неорганического тела человека», тела цивилизации, включая сюда орудия труда и храмы, статуи и канцелярии, фабрики и политические организации, государства и правовые системы, корабли и детские игрушки — все, с чем имеет дело человек с момента его рождения и вхождения в семью человечества.

Гегель тем самым вводит практику — чувственно-предметную деятельность человека, реализующую человеческие замыслы, планы и идеи, — в логику, в сферу тех фактов, которые подлежат в ней исследованию. И этим он делает колоссальной важности шаг вперед в понимании действительного предмета логики как науки — шаг, высоко оцененный В. И. Лениным.

«...Несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной („абсолютной", по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе» (*3*, XXIX, 193).

Именно на этом основании Гегель и обретает полное право рассматривать внутри логики — внутри науки о *мышлении* — объективные определения вещей, вне сознания, вне психики индивида существующих.

И в этом нет пока еще ровно ничего ни идеалистического, ни мистического, в виду имеются тут формы («определения») вещей, созданных целенаправленной деятельностью общественного человека, т. е. формы его

мышления, «воплощенные» в естественноприродном материале, «опредмеченные» в нем. Так, дом выглядит с этой точки зрения как воплощенный в камне замысел архитектора, машина — как предметно-реализованная в металле мысль инженера и т. д. и т. п., а все колоссальное тело цивилизации (действительно противостоящее индивиду с его сознанием как нечто вполне объективное) — как «мышление в его инобытии». Соответственно и вся история человечества рассматривается тут как процесс «внешнего обнаружения» творческой силы мысли, энергии мышления, как процесс реализации идей, понятий, планов, представлений, целей и стремлений человека, как процесс «опредмечивания» тех логических схем, которым подчиняется целенаправленная деятельность человека.

Понимание и тщательный анализ этого аспекта человеческого отношения к внешнему миру (его «активной стороны», по выражению Маркса) также не есть еще идеализм, этот реальный аспект может быть понят и должен быть понят в логике и на почве материалистического понимания мышления и деятельности человека. Более того, вводя практику (толкуемую, правда, *только* как процесс внешнего воплощения заранее разработанных понятий и целей, *только* как «критерий» их истинности) в логику, Гегель как раз и делает серьезный шаг в направлении к материализму, к пониманию логических форм как отраженных в сознании человека и проверенных тысячелетней историей его практики всеобщих форм развития объективной реальности, действительности вне мышления. Рассматривая мышление не только в его словесных обнаружениях, но и в актах его обнаружения в камне и бронзе, в дереве и железе, и далее — в структурах социальной организации и пр., Гегель отнюдь не «выходит за рамки» исследования мышления, за пределы законного предмета логики, вовсе не перестает быть логиком в самом точном строгом смысле этого слова.

С точки зрения материализма он заслуживает как раз обратного упрека — упрека в том, что он продолжает оставаться чистым логиком и там, где точка зрения логики вообще недостаточна. Беда его в том, что и в рассмотрении истории человечества «дело логики» поглощает его внимание настолько, что мыслитель перестает видеть

за ним «логику дела» — ту детерминацию человеческой деятельности, которая всецело объективна, предметна и ни от какого мышления не зависит.

Маркс поэтому и упрекает Гегеля именно в том, и только в том, что *практика, как таковая,* в его философии вообще не рассматривается, «идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой», — подчеркивает Маркс в «Тезисах о Фейербахе» (*1*, III, 1).

Практика — «действительная, чувственная деятельность» — берется Гегелем *не как таковая,* а только как внешняя форма обнаружения мышления, только как *мышление в его «внешнем» обнаружении*, как акт опредмечивания мышления. Практика и предстает в его логике исключительно как фаза теоретического процесса, *только* как критерий истины, *только* как проверочная инстанция для мышления, свершившегося вне, до и совершенно независимо от «практики».

Это и значит, что практика рассматривается им крайне *абстрактно,* т. е. односторонне, лишь в тех ее характеристиках, которыми она и в самом деле обязана мышлению.

Так, например, события Великой французской революции Гегель толкует как процесс реализации идей Просвещения, мыслей Руссо и Вольтера, а результаты революции — как практические последствия духовно-теоретической деятельности этих писателей. Робеспьер выглядит тут как «практический Руссо», гильотина — как инструмент осуществления идеи «абсолютного равенства» (поскольку все различия людей, по Гегелю, таятся в их «головах») и т. д. и т. п. В полном согласии с этим крах политики Робеспьера объясняется как «практическое» обнаружение *абстрактности* (т. е. «односторонности», «недиалектичности») идей свободы, равенства и братства в том их виде, в котором эти идеи были провозглашены идеологами революции. Иными словами, в своем толковании событий 1789—1793 гг. Гегель разделяет с участниками событий все их идеологические иллюзии, думая, как и они, что подлинной причиной событий были идеи и «понятия», вызревшие в головах теоретиков Просвещения...

До действительных *практических* «причин» революции Гегель поэтому и не докапывается, а принимает их

исключительно в том идеологически извращенном виде. в котором они отразились в головах Руссо и Вольтера, а затем во фразеологии Робеспьера.

Это принципиально важный пункт для понимания всей философии Гегеля, не только его «философии истории», но и логики. Толкуя «практику» исключительно *как мышление в его внешнем обнаружении,* т. е. как идею (понятие), воплотившуюся в пространстве и времени, Гегель и не может построить подлинную логику человеческой деятельности, выражающую в своих понятиях подлинную логику событий, логику поступков, логику исторического процесса.

Именно поэтому совершенно неадекватной является та интерпретация Гегеля, которую предлагал, например, Джентиле и вслед за ним экзистенциалисты, интерпретация, согласно которой «логика» Гегеля — это схоластически выраженная логика «человеческой субъективной деятельности», логика «дел», страстей и увлечений человека, т. е. абстрактная схема «субъективной активности» рода человеческого, и только... Такое толкование — а на него клюнули и некоторые «марксисты» — выворачивает наизнанку действительного Гегеля и заодно зачеркивает в нем то, что составляло подлинное «рациональное зерно» гегелевской логики — ее *объективность*. Гегель тем самым толкуется как мыслитель, придавший мнимо-рациональный вид схемам вполне иррациональной «деятельности», повинующейся игре страстей, иллюзий, мифов, чисто субъективных пристрастий, необъяснимых симпатий и антипатий, «интенций» и тому подобных мотивов. Для такого толкования Гегель поводы действительно дает, не случайно сходное толкование его философии мы встречаем и у И. Ильина, и у Р. Кронера. И все же оно ложно. У настоящего Гегеля все обстоит как раз наоборот, не логика Гегеля есть осознанная и выраженная в понятиях схема человеческой деятельности, а человеческая «деятельность» в его системе есть внешнее обнаружение логики.

Для подлинного, «неинтерпретированного» Гегеля всякая деятельность, все страсти и увлечения, все интенции и даже капризы субъективной воли с самого начала и до конца властно управляются схемами «Логоса», т. е. обожествленного Понятия, хотя сами-то люди, эту деятельность осуществляющие, сего и не сознают (либо

сознают смутно, неадекватно и аллегорически, «за спиною»).

Поэтому-то и «цепочки слов», и «цепочки поступков» у Гегеля лишь манифестируют, «эксплицируют» схемы понятия, заложенные в духе заранее, т. е. до и независимо от любой «деятельности», в каком бы материале она непосредственно ни осуществлялась — в материале «языка» или в материале чувственно-предметной деятельности, т. е. в дереве или бронзе, в камне или в урановой руде...

Тут-то и заключена вся ложь гегелевского идеализма — идеализма мышления, идеализма понятия, — секрет ее таится в своеобразной профессиональной слепоте «логика ex professo», в избирательной слепоте профессионала, который в мире ничего другого, кроме предмета своей узкоспециальной науки, не видит и не желает видеть.

Этот взгляд, как только он обращается на историю, на практику, как таковую, сразу же оборачивается абсолютной ложью — ложью абсолютного идеализма, видящего повсюду лишь «внешние формы обнаружения силы мысли».

Однако по отношению к логике как к науке о мышлении (при том, разумеется, условии, если ни на секунду не упускать из виду, что речь идет о мышлении, и только о мышлении, а не об истории) этот угол зрения не только допустим, но и единственно резонен.

В самом деле, нелепо же упрекать логика за то, что он тщательнейшим образом абстрагируется в фактах от всего того, что не имеет отношения к его специальному предмету — к мышлению, и принимает во внимание любой факт лишь постольку, поскольку этот факт выступает как следствие, как форма проявления его — логика — предмета, предмета его специальных забот, предмета его строго определенной науки!

Упрекать логика-профессионала в том, что «дело логики» занимает его больше, чем логика любого другого дела, очевидно, нелепо, это то же самое, что упрекать химика за излишнее внимание к химии в ущерб всему остальному. Беда узкого профессионализма совсем не в этом, и не в этом смысл известного упрека Маркса. Беда эта состоит в неспособности ясно видеть (связанные с абстрактной односторонностью взгляда на

вещи) границы компетенции своих специальных понятий.

Пока химик занимается «делом химии», т. е. рассматривает все богатство Вселенной исключительно под абстрактно-химическим аспектом, мыслит любой предмет только в категориях своей науки (будь то нефть или золото, биологическая плоть живого существа или «Сикстинская мадонна»), никакого повода для порицания он не дает.

Но как только он, сам забыв об этом, начинает мнить, будто в понятиях его специальной науки только и выражается «подлинная суть» и «Сикстинской мадонны», и живой клетки, и золотой монеты, его профессионализм сразу же оборачивается негативной стороной. Он на все другие науки начинает смотреть как на «донаучные», чисто феноменологические «описания» внешних, более или менее случайных проявлений своего, и только своего, предмета — химии. Тут он становится смешным, попадая в паутину кантовской идеи «регрессивного синтеза», согласно которой «подлинная сущность» биологии заключается в химии, «подлинная сущность» химии — в физике, в структурах атомных и субатомных образований, и далее — физика «сводится» к математике, а математика — к «логике» (в том узком смысле, который придала этому слову чисто формальная традиция, увенчивающаяся ныне неопозитивизмом)...

Вот этот самый грех узкого профессионализма, не желающего знать границ компетенции своих узкоспециализированных понятий, совершает по отношению к логике Гегель. Правда, преимущество его перед позитивистами заключается в том, что мышление с его категориями он понимает гораздо глубже и вернее, чем все позитивисты, вместе взятые.

«Подлинная», притом «наиконкретнейшая» тайна любого явления во Вселенной кажется ему заключенной в «чистых», «абсолютных», *диалектических схемах протекания человеческого мышления.* Но тем самым и само человеческое мышление мистифицируется, превращается (в фантазии, разумеется) в космическую силу, противостоящую не только индивиду (в этом Гегель прав), но и человечеству, т. е. исторически развивающемуся коллективу индивидов, совместно совершающих процесс мышления, взаимно корректирующих «сознательное мышле-

ние» друг друга и тем самым реализующих в итоге схемы диалектической, а не формальной логики.

Поэтому-то, собственно, Гегелю и кажется, что *понять* любое конкретное явление в его сути — значит свести его к чисто логическому выражению, описать в терминах логики. Это и есть тот самый «некритический позитивизм», который гегелевская логика носит в своем чреве как непреодоленный — старинный и живучий — предрассудок старой, чисто формальной логики.

Как логик, Гегель вполне прав, толкуя развитие и науки, и техники, и нравственности (в гегелевском понимании этого слова, включающем всю совокупность отношений человека к человеку: от моральных до политических и экономических) как процесс, *обнаруживающий* в своем составе логические формы и законы, т. е. как историю *обнаружения* форм и законов мышления.

Но, забывая о том, что он логик, и только логик, Гегель тут же выдает открытые им логические формы, обнаруживающиеся в развитии и физики, и политики, и техники, и теологии, и морали, и искусства, за формы (схемы и законы) процесса, *созидающего* все эти «частные» образы своего «отчуждения».

Вся мистика гегелевской концепции мышления и сосредоточивается в этом коварном для идеализма пункте. Рассматривая все формы человеческой культуры — и духовной и материальной — как формы *обнаружения* действующей в человеке способности мыслить, он сам и лишает себя всякой возможности понять — а откуда же вообще в человеке эта удивительная способность берется?

Ниоткуда, отвечает Гегель. Она не «берется», не возникает, а *лишь обнаруживается, лишь проявляется,* будучи ничем извне не обусловленной — абсолютной («божественной») способностью, врожденной мыслящему существу творческой мощью и энергией.

Возводя человеческое мышление (не индивида, а человечества, о чем ни на секунду не надо забывать) в ранг «божественной» силы, Гегель просто-напросто выдает отсутствие ответа на коварный для идеализма вопрос: откуда в людях взялась эта сила? — за единственно возможный «философский» ответ...

Под «мышлением вообще», под «чистым мышлением» Гегель всюду подразумевает и исследует человеческое

мышление в том самом виде, в каком это последнее предстает перед профессионалом-логиком, перед человеком, точка зрения которого характеризуется и всеми плюсами, и всеми минусами узкопрофессионального подхода к этой проблеме.

Это он, логик, изо дня в день осуществляет ту работу, которая состоит исключительно в «мышлении о самом же мышлении»; это он, логик-профессионал, обязан доводить до сознания людей те схемы, законы и правила, в рамках которых совершается их собственное мышление, хотя сами они этих схем при этом и не сознают, подчиняясь им в итоге под властным давлением всей совокупности обстоятельств, внутри которых они и мыслят, и действуют. Это он, логик, рассматривает и исследует вовсе не свое собственное «мышление» как индивидуально свойственную ему способность, а только те совершенно безличные схемы, которые отчетливо прорисовываются в коллективном мышлении людей, как схемы, действительно «противостоящие» каждому отдельному мыслящему существу. Это он осуществляет «самосознание» того самого мышления, которое осуществляет не отдельно взятый индивид наедине с собой (а так дело выглядит в том случае, если под мышлением понимают «сознательное мышление», рассуждение, сознательно ориентируемое «правилами логики»), а только более или менее развитый коллектив, «ансамбль» индивидов, связанных в одно целое узами языка, обычаев, условий быта и общественной жизни и «вещами», совместно ими изготавливаемыми и используемыми. В его лице происходит «самопознание» того самого мышления, которое обнаруживает себя не столько в немом монологе, сколько в драматически напряженных *диалогах* и в столкновениях между отдельными сознательно мыслящими индивидами, т. е. в исторических событиях, в процессе изменения внешнего мира.

Формы и законы мышления, понимаемого таким образом (как «естественноисторический» процесс, совершаемый совместно миллионами индивидов, связанных сетью коммуникаций как бы в одну-единственную «голову», в одно «мыслящее существо», находящееся в непрестанном диалоге с самим собой), как раз и составляют предмет логики в гегелевском смысле этого слова. Этот вполне реальный предмет и есть реальный прообраз, с

которого Гегель срисовывает портрет своего «бога», своего «абсолютного духа».

Само собой понятно, насколько глубже, насколько трезвее и реалистичнее понимается тут мышление, нежели на почве той субъективно-психологической его трактовки, которая характерна для чисто формальной логики, в том числе и для «современной», неопозитивистской ее разновидности.

И если сопоставлять гегелевское изображение «абсолютного духа», «божественного мышления» с тем самым предметом, который в нем реально и отражен (т. е. с мышлением общественного человека, реализуемым в виде науки, техники и нравственности), а не с психофизиологическим процессом, протекающим под черепной коробкой индивида, не с «сознательным рассуждением» отдельного лица, то в трудно понимаемых оборотах гегелевской речи сразу же открывается смысл куда более земной и реальный, чем в псевдоздравомыслящей «логике науки»...

Одновременно становятся ясно различимыми и все те «белые пятна», все те прорехи в понимании действительного мышления, которые Гегель вынужден латать чисто лингвистическими заплатами, т. е. просто увиливать от них с помощью иногда остроумных, а иногда просто невразумительных оборотов речи.

Не будучи в силах объяснить, откуда в людях берется «мышление», и потому заранее предполагая его в качестве безликой и первозданной «силы», Гегель с самого же начала ставит вопрос только о формах *обнаружения* этой силы-способности. Не о формах рождения, возникновения способности мыслить, а только о формах ее проявления, ее «внешней реализации», о формах ее «пробуждения», о формах ее «самосознания».

И вот тут-то, в этом роковом для всякого идеализма пункте, Гегель окольным путем реставрирует тот самый старинный и живучий предрассудок, из которого исходила и исходит вся формальная логика от стоиков до неопозитивистов, от Зенона до Карнапа. Тем самым он, как Наполеон в отношении монархического принципа, становится на одну почву с «законными» носителями принципа, нисходит до их жалкого уровня и на этом уровне терпит в итоге от них поражение, заслуживает своего Ватерлоо и своей «Святой Елены»...

Дело в том, что, начав с совершенно правильного тезиса, согласно которому логические схемы (формы и законы) обнаруживают себя *не только* в цепочках слов и высказываний, *не только* в слове, но также и в цепочках поступков и исторических событий, и в виде систем «вещей», создаваемых деятельностью человека, он вновь возвращается к представлению, согласно которому «в начале было слово», к аксиоме апостола Иоанна и Рудольфа Карнапа.

Гегель велик и революционен (в логике, разумеется) там, где он устанавливает, что логическая категория (форма, схема, закон) — это абстракция, выражающая «суть» *всех* способов обнаружения способности мыслить, как словесного, так и непосредственно предметного «воплощения» этой способности в поступках, в деяниях. Он велик там, где определяет «логос» как выражение «сути и речи, и вещей», как схему, одинаково детерминирующую Sage und Sache — «вещание и вещь», или, еще точнее, «и былину» («сказание»), и «быль» (действительное *положение вещей,* сам «подвиг» в его сути). В этом виде логос (логическое) только и понимается действительно как форма *мышления,* одинаково хорошо выявляющая себя и в словах, и в делах человека, а не только в словах, не только в говорении об этих делах, как то до сих пор думают неопозитивисты.

Но он бессилен перед неопозитивистами там, где поворачивает на 180 градусов и объявляет затем слово (Sage) первой — и по существу, и по времени — *формой «обнаружения мышления»,* первой и изначальной формой *пробуждения* духа к самосознанию, той первой и первозданной «вещью», в виде которой «мыслящий дух» противопоставляет самого себя самому же себе, чтобы рассмотреть самого себя, как в зеркале, в том образе, который он сам же из себя своей изначальной творческой мощью создал.

Слово — логос *в его вербальном* обличье — и выступает в гегелевской концепции мышления не как единственная, но все же как первая и по существу, и по времени форма «наличного бытия духа (мышления) для себя самого». Дух просыпается к самосознательной жизни в тот момент, когда он творит из себя зеркало, в котором он может рассмотреть как бы со стороны свое отображение, схемы собственной деятельности (логику),

и этим зеркалом оказывается именно слово, язык, речь.

Первой формой «наличного бытия» мышления и выступает в его концепции продукт «наименовывающей силы» (Namengebende Kraft) — *словесный самоотчет* о том, что и как происходит «внутри духа», внутри «чистого мышления», не зависимого ни от какой «внешней детерминации».

А уже потом, осознав себя в слове и через слово, «мышление» овеществляет эту свою — уже осознанную в слове — способность в актах созидания орудий труда и вещей, ими даваемых, в виде каменного топора, в виде плуга, в виде хлеба, а затем и в виде храмов, государств и прочего и прочего.

Все это предстает как *вторичная*, как производная и зависимая форма «обнаружения творческой мощи мышления и понятия».

Таким образом, мышление, осуществляющееся как деятельность в стихии слова, как деятельность, направленная на слово как на свой специфический «предмет», и в слове же себя само осознающее, и оказывается в системе Гегеля такой деятельностью, которая «вне себя» не имеет предпосылок, не имеет *предмета,* который мог бы детерминировать эту деятельность *извне,* не нуждается в *условиях,* с которыми эта деятельность вынуждена считаться как с чем-то внешним, извне данным, как с чем-то независимо от него существующим.

В слове и начинается и заканчивается земная история «божественного» (т. е. безусловного, не нуждающегося ни в каких внешних условиях и предпосылках) мышления. Практика же низводится этим до роли вторичной, производной и мимолетной метаморфозы этого — в стихии слова проснувшегося — мышления.

«Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом *языке*» (*54,* V, 6), а к созиданию и преобразованию «внешнего» мира мыслящее существо приступает лишь после того, как оно достаточно ясно осознало свою «мыслящую природу», уже отдало себе ясный словесный самоотчет в том, что и как «внутри» его самого происходит.

Здесь и прощупывается та грань, которая отделяет Гегеля от материализма, согласно которому последовательность ступеней, по которым человек превращается в

«мыслящее существо», в «субъект мышления», оказывается как раз обратной.

Конечно же, человек, прежде чем он научится говорить и отдавать себе специальный отчет в том, что и как он делает, должен действовать в мире реальных вещей, не им созданных. Поэтому-то и умение (способность) обращаться с предметами «внешнего» мира сообразно их собственной мере и форме, умение согласовывать свои действия с этой внешней для него мерой и формой вещей и формируется (как в антропогенезе, так и в индивидуальном развитии) раньше, чем способность пользоваться языком, словом, а тем более раньше, нежели умение обращаться со словом *как с особым предметом.*

Поэтому-то все без исключения «логические формы», которые Гегелю кажутся имманентным достоянием «духа», и «выявляются и откладываются прежде всего» отнюдь не в человеческом языке, как постулирует Гегель, а только как постоянно повторяющиеся схемы внешней — предметной и предметно-обусловленной — деятельности человека. Эти схемы лишь гораздо позднее *осознаются* и выявляются в языке. Картина как раз обратная по сравнению с гегелевской.

В. И. Ленин и обращает специальное внимание на этот пункт, комментируя гегелевские рассуждения о «заключении действования»:

«Для Гегеля *действование,* практика есть *логическое „заключение“,* фигура логики. И это правда! Конечно, не в том смысле, что фигура логики инобытием своим имеет практику человека (= абсолютный идеализм), а vice versa: практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения» (*3,* XXIX, 198).

Тут-то и заключена вся тайна тех «логических фигур», которые любому идеалисту кажутся априорными схемами деятельности «духа». Прежде чем они сделаются аксиоматическими признаваемыми «логическими схемами» и в этом виде будут зафиксированы формальной логикой, они уже давным-давно должны осуществляться в ходе предметной деятельности человека (как схемы *этой* деятельности, обращенной непосредственно вовсе не на «слова» и «термины», а на самые реальные «вещи»)...

И лишь очень поздно они, будучи осознанными, становятся также и схемами речи, языка, схемами обращения со словами, «правилами» действий в стихии языка.

«Перевернув» гегелевскую схему таким образом, материализм и избавил философию от необходимости предполагать «чистое», «божественное» мышление, существующее каким-то таинственным образом до и независимо от всех форм своего собственного «наличного бытия» (т. е. до языка и до вещей, созданных предметной деятельностью человека).

Такого необходимо предполагаемого Гегелем «мышления», конечно, не было, нет и не будет. Мышление, понимаемое как специфически человеческая способность обращаться с любыми вещами сообразно их собственной мере и форме, не «пробуждается к самосознанию», а *впервые возникает* в ходе непосредственно предметной деятельности человека. Поэтому-то специфическим *предметом* «мышления» с самого начала и до конца являются именно «внешние вещи», а вовсе не «знаки», не вещи, «рожденные из духа», как то выходит в гегелевской схеме.

По этой же причине все без исключения «логические» схемы, фигуры и «правила» и толкуются на почве материализма как верно осознанные всеобщие отношения между вещами внешнего мира, а не как специфические отношения между «знаками». Это относится одинаково и к тем элементарным схемам, которые давно зафиксированы (и «школьно размазаны», по выражению Ленина) традиционной формальной логикой, и к тем сложным диалектическим соотношениям, которые впервые систематически были представлены в гегелевской логике. Мышление как деятельная способность человека *рождается, возникает*, а вовсе не «проявляется», будучи до этого готовой, в ходе непосредственно предметной деятельности человека, преобразующей внешний мир, создающей предметный мир человека (орудия труда, продукты труда, формы отношений между индивидами в актах этого труда и т. д. и т. п.) и уж потом на этой основе, т. е. гораздо позднее, — и «мир слов», и специфическую способность обращаться со словом как с особым «предметом».

Поэтому-то *формы мышления,* т. е. *логические формы,* и были, и остаются, и навсегда останутся, какие бы фан-

тазии на этот счет ни строили представители философского идеализма в логике, лишь верно осознанными формами *внешнего* мира, в преобразовании которого и заключается суть человеческой жизнедеятельности.

Поэтому-то диалектика как наука о тех всеобщих формах и законах, которым одинаково подчиняется и «бытие» (т. е. природа плюс общество) и «мышление» (т. е. сознательная жизнедеятельность человека), *и есть логика* современного материализма, взявшего, по выражению В. И. Ленина, «все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» (*3*, XXIX, 301).

Иной логика, опирающаяся на материалистическое решение вопроса об отношении мышления к бытию, и не может быть. Ее предмет совпадает с предметом диалектики полностью и без остатка. «Остатки» же составляют тут специальные области исследования психологии, антропологии, лингвистики и других дисциплин, изучающих именно те «специфические особенности», которые характеризуют человеческую жизнедеятельность как особый «предмет», и от которых логика как раз и отвлекается.

«Слово» же (язык) с этой точки зрения является лишь *одной* из форм «наличного бытия мышления», ни в коем случае не *единственной,* как то постулирует философия неопозитивизма, и не *первой* во времени и по существу, как полагал Гегель, сделавший в этом пункте серьезнейшую уступку вербально-схоластической традиции, чисто формальной интерпретации *мышления,* а тем самым и предмета логики как науки. Эта уступка, эта «дань старой, формальной логике» (*3*, XXIX, 159) — одно из тяжких последствий идеализма позиции Гегеля, позиции, состоящей в том, что «мышление» в конце концов имеет «предметом» и «объектом» не «внешний мир», а лишь само себя, т. е. мир своих собственных «внешних обнаружений».

Здесь-то и сосредоточены все слабости гегелевской концепции мышления, гегелевской логики, помешавшие ей стать логикой действительного научного познания природы и истории. Поскольку свою «подлинную природу» мышление обнаруживает именно в процессе созидания и преобразования *своего собственного* «наличного бытия», то реальная предметная действительность естественноприродных и общественно-исторических явлений

в актах «самосознания» и выступает в конечном итоге лишь постольку, поскольку она *вербализуется,* т. е. переводится, в план словесного «наличного бытия».

Возвращаясь в стихию слова, мышление и возвращается «к самому себе», осознает себя в наиболее истинной, в наиболее адекватной форме своего наличного бытия, своего осуществления. История мысли (история мышления) поэтому у Гегеля в итоге тоже отождествляется с историей языка, хотя и не столь грубо и прямо, как у неопозитивистов; и, отметив эту тенденцию у Гегеля, В. И. Ленин ставит два больших вопросительных знака («история мысли = история языка??») (см. *3,* XXIX, 81).

С этим отождествлением связаны многие особенности всей гегелевской философии. «Феноменология духа» совсем не случайно начинается анализом противоречия между богатством «чувственной достоверности» и выражением этого богатства в словах «это», «теперь» и «здесь». То же самое в эстетике, где эволюция искусства представлена как постепенное восхождение поэтического духа от воплощений в камне, бронзе и красках к его «адекватному воплощению» в самой податливой материи (в звуке, в колебаниях воздушной среды), к поэзии, как таковой... И тут прогресс состоит в переходе от камня к слову.

Несомненно, что с тем же самым оппортунизмом Гегеля по отношению к описанному выше старинному предрассудку связана и та особенность его логики, которая отмечалась не раз, — Гегель очень часто заполняет пробелы в переходах от категории к категории за счет чисто словесных ухищрений, с помощью лингвистической ловкости. Это та самая особенность, по поводу которой В. И. Ленин высказался жестоко, но, увы, справедливо: «...эти части работы следовало бы назвать: лучшее средство для получения головной боли!» (*3,* XXIX, 158). Это те самые «переходы», которые всегда доставляли особенно много хлопот переводчикам гегелевских работ на другие языки. Те самые переходы, которые «убедительны» лишь для немца, ибо ни на чем, кроме особенностей немецкого языка, не основаны... В другом языке это только игра слов и ничего более. Ленин поэтому продолжает:

«Или это *все же* дань старой, формальной логике? Да!» (*3,* XXIX, 159).

Да, Гегель частенько сбивается с определений понятий на определения слов, и эти сбои заключены в его общем понимании отношения понятия к слову, мышления — к языку. Рассматривая слово и язык если и не как единственную форму «наличного бытия мысли», то все же как высшую, достойнейшую и адекватнейшую форму ее «внешнего осуществления», Гегель и сползает на рельсы старой, чисто формальной интерпретации мышления и логики, на те самые рельсы, которые в конце концов завели буржуазную мысль в области логики в безвыходный тупик неопозитивизма. Как говорится, коготок увяз — всей птичке пропасть. В этом и заключается один из уроков гегелевского оппортунизма в области логики, за который он и был наказан историей.

Мышление как специфически человеческая способность заключается в умении общественного человека осуществлять свою деятельность в согласии с объективными формами и законами существования и развития объективной реальности, всякую деятельность, в каком бы специфическом материале она ни осуществлялась, в том числе и деятельность в сфере языка, в материале знаков, терминов, слов.

X

УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О ПРАВАХ И ПРЕДЕЛАХ ФОРМАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ

Характеристика учения Гегеля как диалектического обычно связывается с критикой им предшествовавшей и господствовавшей в его время логики — вольфианцев и в особенности Канта и кантианцев. Взятая в целом, такая характеристика вполне соответствует действительности, но она, безусловно, требует конкретизации. Прежде всего необходимо выяснить вопрос: признавал ли Гегель права формального мышления и в каком объеме, в каком смысле?

Диалектический характер мышления Гегеля позволяет предположить, что его ответ на поставленный вопрос будет также диалектическим; мы вправе ожидать, что найдем у Гегеля и признание прав формального мышления, и его критику, утверждение и ограничение его прав — то и другое на основе диалектики. И действи-

тельно, общей теоретической рамкой исследования вопроса оказывается у Гегеля диалектика — диалектика формы и содержания, рассудка и разума, конечного и бесконечного, абстрактного и конкретного. Философ не выделяет вопрос о правах и пределах формального мышления в особую часть или в особый раздел своей философии и даже логики. Он обращается к этому вопросу в метафизике, в философии духа, в философии искусства, в науке логики — всюду, где только может возникнуть проблема соотношения содержания и формы. По области своего применения вопрос этот у Гегеля выходит далеко за пределы одного лишь субъективного мышления и приобретает значение одной из важных проблем бытия, или, выражаясь языком современной Гегелю философии, проблем «метафизики». Гегель указывает, что все логическое следует вообще понимать «не только в смысле субъективной деятельности, а, наоборот, как всецело всеобщее и, следовательно, вместе с тем объективное...» (*54,* I, 133). Такое понимание применимо также и к рассудку — «этой первой форме логического». Рассудок соответствует тому, что «конечные вещи *суть*, что они обладают устойчивым бытием». Понятный в этом смысле рассудок «обнаруживает свое присутствие во всех вообще областях предметного мира, и совершенство какого бы то ни было предмета, — говорит Гегель, — непременно предполагает, что принцип рассудка занимает в нем место, принадлежащее ему по праву» (там же, 133—134).

В связи с этим формы, которые рассматриваются в традиционной логике и обычно считаются лишь формами мышления, философ называет «*объективными* мыслями». По этой же причине для Гегеля «логика совпадает... с *метафизикой,* с наукой о *вещах, постигаемых в мыслях,* которые, как признавали раньше, выражают *существенности вещей*» (*54,* I, 52). После сказанного нас уже не удивит, что для Гегеля, например, умозаключение, взятое «не в том значении, которое оно имеет в старой формальной логике, а в его истине», есть «всеобщая форма всех вещей» (там же, 56), а именно «определение особенного как средины, связующей крайности всеобщего и единичного». В этом смысле все вещи для Гегеля особенные, которые соединяются как нечто всеобщее с единичным. И только «бессилие природы», говоря сло-

вами Гегеля, «приводит к тому, что логические формы не воплощаются в чистом виде» (там же).

Так как рассудок, по Гегелю, правомерно фиксирует определенность бытия всех вещей и так как все определенное принадлежит вообще к форме (см. *54,* V, 531), то и наука логики, предмет которой — мышление, «есть, конечно, *формальная* наука» (*54*, VI, 23). Однако формы, исследованием которых занимается логика, — это особые формы, отнюдь не те, которые исследует обычная, так называемая формальная, логика. По словам самого Гегеля, логика есть «наука *об абсолютной форме*» (там же). Эта абсолютная форма «имеет в себе самой свое содержание или свою реальность». Она есть внутренняя целостность («тотальность») и содержит в себе *«чистую идею самой истины»* (там же). Логика рассматривает определения абсолютной формы как содержание, «положенное самой этой формой и потому адекватное ей содержание» (там же, 24). Эта форма «имеет поэтому совершенно иную природу, чем обычно приписываемая логической форме. Она уже *сама по себе есть истина*, так как это содержание адекватно своей форме, или эта реальность адекватна своему понятию...» (там же).

Итак, уже на пороге учения Гегеля о форме и о формальном в мышлении нас встречает диалектика содержания и формы; особенность характерного для Гегеля понимания формы состоит в том, что форма рассматривается им не как противопоставленная содержанию и не как отсеченная от него, но она сама оказывается в известном смысле содержанием. Соотношение явления с собой вполне определено, имеет форму внутри самого себя и обладает ею как существенным устойчивым существованием.

Уже обычный «рефлектирующий» рассудок часто пользуется определениями *формы* и *содержания.* Однако при этом обычно содержание рассматривается как существенное и самостоятельное, а форма, напротив, как несущественное и несамостоятельное. Против этого представления Гегель возражает самым энергичным образом. Только неотраженная внутрь себя («нерефлектированная») форма может рассматриваться как «внешнее, безразличное для содержания существование» (*54,* I, 224). Но как отраженная внутрь себя сама форма есть содержание. То, что обычная рефлексия выделяет и от-

деляет как содержание, не должно быть бесформенным; не только содержание «обладает в самом себе формой» (*54*, V, 14), но, больше того, только благодаря ей оно «одушевлено и обладает содержимым (Gehalt)» (там же). Даже если содержание превосходно, мышление, говорит Гегель, может примириться с ним лишь при условии, если это содержание сумеет сообщить себе достойную форму — «форму понятия, необходимости» (*54*, I, 360).

Только в частных, специальных науках форма и содержание «не вполне проникают друг друга» (*54*, I, 225): в них мышление, как представляющее собой только формальную деятельность, берет свое содержание извне как данное. Напротив, в философии это раздвоение отпадает. Для нее форма и содержание одинаково существенны, для нее нет бесформенного содержания, и содержание, «как таковое, есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что оно содержит в себе развитую форму» (там же, 224).

Сказанное свидетельствует, что вопросу о формах мысли Гегель придавал большое значение. Чем выше ценил философ диалектику, тем более важным казалось ему исследование именно форм мысли. Сколь бы ни были велики недостатки обычного изложения умозаключения и его особенных форм, «мы должны рассматривать только как варварство презрительное отношение вообще к изучению форм разума» (*54*, VI, 129).

Уже формы рассудка представляют необходимую и — в своих пределах — ценную функцию постигающего мышления. «Раньше всего, — утверждает Гегель, — мы должны... признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка» (*54*, I, 132).

Познание начинает с того, что «схватывает наличные предметы в их определенных различиях, и, например, при рассмотрении природы различаются... вещества, силы, виды и т. д. и самостоятельно фиксируются в этой их изолированности» (*54*, I, 132). В этом логическом действовании мышление выступает как рассудок, а принципом рассудка в этой деятельности оказывается «тождество, простое соотношение с собой» (там же). И Гегель

поясняет, что это тождество и есть то, что ближайшим образом обусловливает в познании переход от одного определения к другому: «...умозаключают от одного определения к другому, а это умозаключение есть не что иное, как движение мысли согласно принципу тождества» (там же).

Все это справедливо и относительно философии. Согласно Гегелю, даже не требуется особых доказательств тому, что философия также не может обойтись без рассудка. И для философии не меньше, чем для других наук, «требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной» (*54,* I, 134).

Права формально мыслящего и формально умозаключающего рассудка очевидны во всех областях, близких к области рассудка. Но права эти неоспоримы также и в областях, которые на первый взгляд кажутся далекими от него: даже там рассудок все же не должен отсутствовать, а если он отсутствует, «это должно рассматриваться как недостаток» (*54,* I, 134).

Особенно верным философ считает это утверждение для эстетических предметов и для искусства. Гегель был современником развития романтизма в Германии. Теоретики этого направления утверждали, будто принципом эстетического и художественного мышления не может быть рассудок с его формами понятия, суждения и умозаключения, с его принципом тождества и запретом противоречия. Гегель отвергает это воззрение. Он вводит формы рассудка также и в область искусства. В искусстве, поясняет он, «рассудок обнаруживается в том, что различные, согласно понятию, формы прекрасного также фиксируются и воспроизводятся в этом их различии» (*54,* I, 134).

Форма присутствует даже в том, что представляется на первый взгляд бесформенным. Когда, например, о произведении искусства или литературы говорят, будто оно «бесформенно», то под этим выражением следует, по Гегелю, понимать отнюдь «не отсутствие всякой формы, а лишь отсутствие *надлежащей* формы. Но эта форма так мало безразлична для содержания, что она, скорее, составляет собою само это содержание» (*54,* I, 224—225). Художественные произведения, которым недостает надлежащей формы, не являются подлинными

произведениями искусства, и поэтому если говорят, что по своему содержанию они хороши (или даже превосходны), но им недостает надлежащей формы, то такая оценка служит плохим оправданием для художника. «Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, представляют собою истинные произведения искусства» (там же, 225).

Даже в религии мышление в той мере, в какой оно выступает и действует также и в этой области, развивается в формах рассудочной определенности. Именно с этой точки зрения Гегель сравнивает достоинство греческой мифологии и мифологии «северной» (германских народов). Греческая мифология, говорит он, имеет существенное преимущество перед «северной», заключающееся в том, что в первой отдельные образы богов «разработаны до полной пластической определенности, между тем как в последней они остаются туманными и расплывчатыми, так что их трудно отличить друг от друга» (*54*, I, 134).

Всеми этими соображениями и определяется оценка рассудка и форм рассудочного (рефлективного) мышления у Гегеля. Сама диалектика требует, чтобы оценка эта была высока. Моменты рассудочной рефлексии — тождество и различие — по своей детальной определенности служат «формальными определениями сущности» (*54*, V, 531), а определенность понятия есть «момент формы как целостности, момент *самого понятия*» (там же, 15). И даже сама логическая идея «имеет своим содержанием себя как *бесконечную* форму» (*54*, VI, 297). Собственный предмет логической науки, как его определяет Гегель, составили именно «определенность идеи и весь ход развертывания этой определенности», которая «не имеет вида некоторого *содержания*, а безоговорочно выступает как *форма*...» (там же).

Но Гегель не только признал и четко сформулировал права рассудка и формальных действий, а также формального анализа мышления. Одновременно он развил также и учение об их пределах. Обоснование функций формального мышления идет у него бок о бок с его ограничением и критикой. В свою очередь сама эта критика имеет не абстрактно-негативный, нигилистический, но положительный характер, она вытекает из диалектического понимания действия мышления. Говоря о рассудке,

о его положительной функции, о его формах, философ исходит из диалектической характеристики самого логического. Согласно его разъяснению, логическое по своей форме имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или «отрицательно-разумную», в) спекулятивную, или положительно-разумную (см. *54*, I, 131).

Сформулировав тройственное расчленение формы логического, Гегель тотчас же вводит ряд пояснений и дополнений. Важнейшее из них состоит в том, что указанные Гегелем три стороны логического «не составляют трех *частей* логики, а суть *моменты всякого логически реального,* то есть всякого понятия или всего истинного вообще» (*54*, I, 131). Значение этого указания заключается в обосновываемом им постулате: «диалектическая», так же как и «рассудочная» и «спекулятивная» стороны, строго говоря, — это даже не «стороны» или «не части», а лишь «моменты», и только диалектическая связь, диалектическое единство трех «моментов» дают полную характеристику «логического». Правда, все эти три момента «могут быть положены в первом моменте, в моменте *рассудочности*», благодаря чему они и «могут быть удерживаемы в отрозненности друг от друга». Однако в этой отрозненности ни «рассудочные» определения, отделенные от «диалектических», ни, напротив, «диалектические», отделенные от «рассудочных», не рассматриваются в их истине (см. там же).

Эти положения философа очень важны для правильной оценки его учения о логическом. В этом вопросе Гегель слишком часто был неверно понят. Больше того, на таком неверном понимании не раз строилось совершенно ошибочное истолкование отношения рассудочной (формальной) логики Гегеля к его диалектике. То, что сам Гегель считал лишь «моментами» рассматриваемой целостности логического, которые могут быть отделены друг от друга только в рассудочной абстракции, не раз пытались превратить в ступени мышления и познания, поднимающиеся одна над другой — как «низшая» и «высшая» формы логики. Согласно этому воззрению, «рассудочная», или «формальная», логика есть низшая ступень логического, а «диалектическая» (или, по Гегелю, «отрицательно-разумная») — высшая ступень. Что же касается «стороны» логического, которую Гегель назвал

спекулятивной, или «положительно-разумной», то ее чаще всего вовсе оставляли в стороне, как будто в гегелевском понимании логического ей не принадлежит ровно никакого места.

Но это вовсе не так. Согласно гегелевской интерпретации логического, «рассудочное» и «диалектическое» («отрицательно-разумное») понимание логического не может и не должно быть сводимо к теории двух ступеней логического. Это не стадии, не последовательные ступени, не фазисы развития логического во времени, а именно логические моменты, притом моменты, сопряженные диалектической связью, немыслимые не только в оторванности друг от друга, но также и в оторванности от третьего момента — от «спекулятивного», т. е. от «положительно-разумного».

Диалектическая связь моментов «рассудочного» и «диалектического» состоит не только в том, что мышление по принципу рассудка необходимо переходит от одного определения к другому, и не только в том, что, как при этом обнаруживается, эти определения рассудка односторонни и ограниченны, т. е. содержат отрицание самих себя. Связь эта состоит также в том, что, даже переступая — в «диалектическом» моменте — пределы изолированной определенности и, таким образом, включая саму определенность в некоторую связь, движение мысли сохраняет свою прежнюю изолированность (см. *54*, I, 135). Другими словами, и в самом диалектическом движении, «снимающем» конечные определения рассудка, «момент рассудочности», определенности мышления все же остается, сохраняет свою значимость для логической мысли.

Но рассудочные определения — это лишь «моменты» в логическом движении мысли. Будучи развитыми и продуманными до конца, они выходят за собственные пределы, как бы отрицают самих себя: они «не представляют собою последнего результата, а, наоборот, конечны, — говоря более точно, носят *такой характер,* что доведенные до крайности превращаются в свою противоположность» (*54,* I, 134). И точно так же диалектика есть только «диалектический момент» в логическом движении мысли. Это — «снятие... конечными определениями самих себя и их переход в противоположность» (там же, 135). Уже вводя понятие «диалектического момента», Ге-

гель отметил, что момент этот может выступать в познании в двоякой форме: и как взятый сам по себе, отдельно от рассудка, и как взятый в связи с рассудком. Только последняя форма приводит, по Гегелю, логическое мышление к истине. Напротив, диалектический момент, «взятый сам по себе, отдельно от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как *скептицизм*», и в нем «результатом диалектики является голое отрицание». И только в той мере, в какой диалектика вносит в содержание науки *«имманентную связь и необходимость»*, диалектика дает «подлинное, а не внешнее возвышение над конечным» (там же).

Однако ни рассудочный момент, ни диалектический, отдельно взятые, в их изолированности и в их противопоставленности еще не составляют всей полноты логического. Диалектическое мышление выводит за пределы рассудочного. Но и диалектическим моментом движение логической мысли, по Гегелю, не исчерпывается. Диалектика, будучи «отрицательно-разумным» моментом логического, не остается в этом своем пределе. Отрицательное, получающееся как результат диалектики, именно потому, что оно представляет собой результат, есть вместе с тем и положительное, так как «содержит в себе, как снятое, то, из чего оно происходит, и не существует без последнего» (*54,* I, 139). Однако это уже составляет основное определение третьей формы логического, а именно *«спекулятивной,* или положительно-разумной», формы. Этот спекулятивный, или «положительно-разумный», момент логического мышления постигает «единство определений в их противоположности» (там же), иначе говоря, утверждение, содержавшееся в их переходе и в их разрешении.

Третий, спекулятивный, момент логического Гегель в отличие от «отрицательно-разумного», или диалектики, называет иногда просто спекулятивной логикой (см. *54,* I, 140).

Только в спекулятивном, «положительно-разумном», моменте логического, а не в моменте диалектическом мышление приводит к положительному результату. Чтобы достигнуть его, мышление должно пройти момент диалектический, но не в пределах диалектического момента оно обретает свой положительный результат. К нему подводит сама диалектика, потому что она сама

обладает определенным содержанием, иначе говоря, потому что мыслимое в диалектике отрицание направлено не на пустое, абстрактное ничто, но есть «отрицание *известных определений*» (*54*, I, 139). Вот почему, когда мышление в своем необходимом стремлении к содержательной полноте переходит от рассудочного к диалектическому моменту («отрицательно-разумному»), а от диалектического — к спекулятивному, или положительному, то разумное, будучи чем-то мысленным и притом абстрактным, «есть вместе с тем и нечто *конкретное*, потому что оно есть не *простое, формальное* единство, а *единство различенных определений*» (там же, 139—140).

В спекулятивном моменте содержится результат движения мысли, которое мы обнаружили ранее в моментах рассудочном и диалектическом. «В спекулятивной логике, — говорит Гегель, — содержится чисто *рассудочная логика,* и первую можно сразу превратить в последнюю; для этого нужно только отбросить в ней диалектический и разумный моменты, и она превратится в то, что представляет собою *обыкновенная логика...*» (*54,* I, 140). Для спекулятивной логики характерно единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности.

Рассмотренное учение о трех «моментах» логического чрезвычайно важно для ответа на вопрос, поставленный в самом начале. Именно этим учением определяется взгляд Гегеля не только на права, но и на пределы формального мышления. Заслуживает внимания, что учение это было изложено Гегелем только в энциклопедической логике (см. *54,* I, 131—143). В «Науке логики» указание на три момента логического, их классификация и их раздельная характеристика отсутствуют. Обстоятельство это ни в какой мере не означает изменения взгляда Гегеля по рассматриваемому вопросу. Характеристика рассудочного, диалектического и спекулятивного моментов логического сохраняет свою силу также для всех исследований, составляющих содержание «Науки логики». Энциклопедическая логика и «Наука логики» — это не две различные системы или концепции логики, а одно и то же учение. Но у философа была веская причина, заставившая его выделить три момента логического в энциклопедической логике в отличие от «большой» логики.

В «Науке логики» Гегель рассматривает логическое строго теоретически, во всей полноте диалектической связи его моментов. Здесь логика не обособляется от бытия, а различные моменты внутри логического рассматриваются не в их разрозненности, а в их конкретном единстве, т. е. так, как они взаимно связаны в мышлении, познающем предметную истину. Поэтому при разработке «Науки логики» Гегель не нуждался в том, чтобы выделить и раздельно рассмотреть все три аспекта или момента логического. Они рассматриваются в «Науке логики» как неделимые и неотторжимые друг от друга моменты целостности — единства логической сферы мышления. Напротив, в энциклопедической логике изложение подчиняется целесообразности педагогического расположения и классификации материала.

В «Науке логики» анализу отношений между тремя «моментами» диалектического соответствует анализ отношений между рассудком и разумом в обеих его функциях: отрицательной (диалектической) и положительной. В полном согласии с тем, что мы прочитали в энциклопедической логике, мы узнаем здесь, что рассудок по своему основному назначению «*определяет* и твердо держится за свои определения» (*54,* V, 4). Напротив, разум одновременно и отрицателен и положителен. Он «отрицателен и *диалектичен,* ибо он разрешает определения рассудка в ничто». И он «*положителен,* ибо он порождает *всеобщее* и постигает в нем особенное» (там же).

Обычно, поясняет Гегель, рассудок и разум (в обоих его видах) рассматриваются в отдельности друг от друга. Так же, по отдельности, рассматриваются и оба вида разума: «...рассудок обычно понимается как нечто отдельное от разума вообще, точно так же и диалектический разум обычно признается чем-то отдельным от положительного разума». Но Гегель отвергает в «Науке логики» такой способ рассмотрения. «...В своей истине, — утверждает он, — разум есть *дух*». В качестве духа он выше рассудка и выше разума. «Он есть рассудочный разум или разумный рассудок» (*54,* V, 4). Он есть «отрицательное, то, что составляет качество как диалектического разума, так и рассудка». Он «полагает определенное различие, за которое держится рассудок». Но вместе с тем «он также и разлагает это различие, и тем самым он диалектичен». Однако и это еще не последнее

его деяние. Он «не задерживается на... нулевом результате: он здесь вместе с тем выступает также и как положительный разум». Таким образом, он «восстанавливает первоначальное простое, но как всеобщее, которое конкретно внутри себя» (там же).

Обычная логика не знает и не может знать этой диалектики рассудка и разума. Если она и признает различия между ними, то абсолютизирует их, не видит их связи, не видит переходов между ними. В результате этой абсолютизации извращается понятие о форме. Гегель как нельзя более далек — мы уже убедились в этом — от недооценки формы. Он сам характеризовал логику как науку «формальную», как науку об абсолютной форме.

Однако, выдвигая эти утверждения, Гегель отнюдь не изолирует форму от содержания и не абсолютизирует момент формы в ее противоположности содержанию. Правда, в том, что форма выделилась как особый предмет философского познания, он видит огромный успех этого познания, и прежде всего познания логического. Но последнее не сразу достигает адекватного понимания природы форм. На пути такого понимания встает ошибочный взгляд, согласно которому определения мысли понимают только как внешние формы. В соответствии с этим взглядом наше сознание «имеет перед собою... содержание, предметы, представления, то, что заполняет интерес; определения же мысли суть *формы,* которые только находятся на *содержании*, а не суть само содержание» (*54*, V, 12). Однако понятие всеобщее, которое и есть, по Гегелю, сама мысль, «не может рассматриваться *лишь* как безразличная форма, находящаяся *на* некотором содержании» (там же). О формулах умозаключения, например, нельзя думать, будто они «касаются лишь правильности познания, а не его истинности» (там же, 14). «Бессодержательность логических форм, — говорит (и не раз повторяет) Гегель, — получается единственно только вследствие способа их рассмотрения и трактовки» (там же, 25). Поэтому если логика, как утверждают, лишена содержания, «то это вина не предмета логики, а исключительно только способа его понимания» (*54*, V, 26).

Создатель науки логики Аристотель был чужд такому пониманию логического. Если воспользоваться выра-

жением самого Гегеля, то об Аристотеле придется сказать, что ему не было свойственно противопоставление содержательно пустых форм и понятий рассудка формам и понятиям разума. По Гегелю, понятие, как таковое, «столь мало является только формой рассудка, что мы должны сказать как раз обратное: лишь абстрагирующий рассудок низводит понятие на степень формы рассудка» (*54,* I, 290). Не отказываясь от важного различения между рассудком и разумом, Гегель в корне изменяет понимание этого различения. «Это различение, — поясняет он, — следует, однако, понимать не так, что *существуют* двоякого рода понятия, а скорее *так,* что *наша* деятельность либо останавливается на одной лишь отрицательной и абстрактной форме понятия, либо понимает его, согласно его истинной природе, как вместе с тем положительное и конкретное» (там же).

Аристотель, первым описавший различные формы умозаключения, в своих собственных философских исследованиях пользовался отнюдь не формами умозаключения рассудка или вообще формами конечного мышления. В метафизике Аристотеля господствующим «всегда остается *спекулятивное* понятие», и он не допускает, чтобы в эту форму «перешел... рассудочный процесс умозаключения» (*54,* I, 294). Идея, составляющая, по Гегелю, предмет науки логики, есть мышление, но «не как формальное мышление, а как развивающаяся целостность своих собственных определений и законов» (там же, 39). Для рассудка предмет «распадается на форму и содержание, на всеобщее и особенное, на пустое *в-себе* и на извне привходящую к нему *определенность*» (*54,* III, 278). Поэтому в рассудочном мышлении «*содержание равнодушно* к своей *форме*» (там же).

На уровне метафизики Аристотеля философское исследование мышления и логического не удержалось. В особенности этому способствовал успех учения Канта с его постулатом, согласно которому познанию предметов должно будто бы предшествовать исследование самого инструмента познания. У Канта понятие и логическое «объявляются... чем-то только формальным, которое, ввиду того что оно отвлекается от содержания, не содержит в себе истины» (*54,* VI, 16). В результате «бесконечное единство разума утрачивает... начало спекулятивного, истинно бесконечного понятия; оно становит-

ся... совершенно формальным, *только регулятивным единством систематического употребления рассудка*» (*54*, I, 20). Так, логику понятия обычно понимают «как лишь *формальную* науку, то есть полагают, что она интересуется лишь *формой* понятия, суждения и умозаключения, как таковой, но совершенно не интересуется тем, *истинно* ли что-либо, или, выражая эту мысль иначе, ответ на последний вопрос считается зависящим исключительно лишь от *содержания*» (там же, 267).

Проникший в философию, в частности в логику, формализм останавливается лишь на том абстрактном взгляде, согласно которому логическое есть лишь нечто формальное и отвлекается от всякого содержания. Подвергая резкой критике этот взгляд, Гегель показывает, что крайний формализм в логике, начисто отсекающий форму от содержания, не только ложен в существе своих устремлений, но, строго говоря, даже неосуществим как намерение. Особенно справедливо это утверждение в отношении философии. Одними лишь формальными мыслями философия «вообще нимало не занимается; она занимается лишь конкретными мыслями» (*54*, I, 140). Философия открывает в понятии формы «удвоение»: «*форма* одновременно и содержится в *самом содержании* и представляет собою нечто *внешнее* ему» (там же, 224). Только как нерефлектированная внутрь себя, она есть внешнее, безразличное для содержания существование. Но как рефлектированная внутрь себя, она сама «есть содержание» (там же, 225). «Абсолютное» отношение между формой и содержанием есть поэтому не их раздельность и внеположность, а именно переход их друг в друга.

«Формальная истина», т. е. истина лишь по отношению к сознанию, — это «только правильность». Однако истина в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что «объективность тождественна с понятием» (*54*, I, 322). Но абстрактное понятие есть «существенный момент разума», говорит Гегель. Поэтому необходимо «во всех отношениях отвергнуть обычное разграничение между рассудком и разумом» (*54*, VI, 45). Если понятие рассматривается как «чуждое разуму», то на это «следует скорее смотреть как на неспособность разума узнавать себя в понятии». Именно абстрактное понятие есть «одухотворенная форма», в которой «конечное через ту

всеобщность, в каковой оно соотносится с собой... положено как диалектическое и, стало быть, есть само *начало* явления разума» (там же).

Все сказанное говорит о пределах формального мышления. Непременная основа, понятие, всеобщее и есть сама мысль. Это всеобщее, как мы уже упоминали, не может рассматриваться лишь как безразличная форма, находящаяся «*на* некотором содержании». Задача философии состоит в том, чтобы «осознать... *логическую* природу, одушевляющую дух, орудующую и действующую в нем» (*54*, V, 12).

Неполнота формального способа рассмотрения мышления, оставляющего в стороне истину, может быть устранена лишь привлечением к мыслительному рассмотрению «не только того, что обыкновенно причисляется к внешней форме, но вместе с тем также и содержания» (*54*, V, 14).

Старая метафизика не знала критики формального мышления. Она не выходила за пределы рассудочного мышления. Она не исследовала, например, вопроса о том, может ли форма суждения, как таковая, «быть формой истины» (*54*, I, 65). Диалектическая критика формализма, развиваемая Гегелем, отвечает на этот вопрос отрицательно. Сама по себе форма предложения, в которой выражается суждение, неадекватна истине, не говоря уже о том, что в форме суждения не может быть дано определение абсолютного бытия, форма суждения непригодна и для выражения спекулятивного. Но это и значит, что суждение «благодаря своей форме односторонне и постольку ложно», так как «истина конкретна» (там же, 69).

Еще менее адекватен, по Гегелю, формализм в теории умозаключения. Основной недостаток формального умозаключения состоит не в самой форме умозаключения — такая форма есть «форма разумности», — а в том, что она «выступает лишь как *абстрактная* и поэтому чуждая понятию форма» (*54*, I, 130).

Детально анализируя традиционную формальную теорию силлогизма, Гегель показывает, что движущийся через отдельные предложения процесс умозаключения есть только «некоторая субъективная форма; природа же дела (der Sache) состоит в том, что различные понятийные определения вещи объединены в существенном един-

стве» (*54*, VI, 112). По отношению к еще присущей суждению непосредственности соотношения разумность умозаключения есть нечто объективное, и само умозаключение есть нечто объективное, есть, по Гегелю, «истина суждения». Заключая это рассуждение, Гегель говорит: «Все вещи суть *умозаключение,* некоторое всеобщее, сомкнутое через особенность с единичностью; но, конечно, они не суть состоящее из *трех предложений* целое» (там же).

Предел формального понимания умозаключения обусловлен ограниченностью и недостаточностью рассудка. Недостаток обычной силлогистики состоит именно в том, что она «ни на шаг не идет дальше *рассудочной формы* умозаключения, согласно которой определения понятий берутся как *абстрактные*, формальные определения» (*54*, VI, 129). Но фиксирование этих определений как абстрактных качеств совершенно непоследовательно. В умозаключении «существенным являются как раз их *соотношения*». И присущность и подчинение уже подразумевают, что «единичное, так как ему присуще всеобщее, само есть всеобщее, а всеобщее, так как оно подчиняет себе единичное, само есть единичное» (там же).

Однако фиксирование определений понятия в виде абстрактных качеств совершенно непоследовательно еще и по другой причине. Назначение умозаключения «как раз и состоит в *опосредствовании,* то есть в том, что определения понятия уже больше не имеют, как в суждении, своей основой свою внешность по отношению друг к другу, а, наоборот, имеют основой свое единство» (*54*, VI, 129). Но тем самым в понятии умозаключения раскрывается несовершенство формального умозаключения, в котором «средний термин фиксируется не как единство крайних терминов, а как некоторое формальное, качественно отличное от них, абстрактное определение» (там же).

Итак, формальное умозаключение уже в силу самой своей формы «есть существенным образом нечто совершенно случайное по содержанию...» (*54,* VI, 115). Истинная теория умозаключения не отделяет теорию вывода от содержательной характеристики бытия, логическое, диалектическое и спекулятивное от онтологического. Отвергая рассудочную метафизику, она не отделяет логику от метафизики спекулятивной. Она отвергает и недооцен-

ку значения формы, формального элемента мышления, и низведение логического к одному лишь формальному элементу. Учение о конкретности истины она вводит и в сферу логического.

XI
ГЕГЕЛЬ И ЛОГИКА XX ВЕКА

Гегель как теоретик логики давно известен в качестве не только главного представителя диалектической мысли в домарксовский период, но и как критик формальной логики. Применение знаковых средств в познании философ расценивает как «пустую затею», а его реакция на ранние попытки математизации логики была по меньшей мере скептической. Построение логических исчислений означало, по мнению Гегеля, низведение логики на механический, низший по сравнению с уже достигнутым ею уровень (см. *54*, VI, 50). И даже логический подвиг Лейбница встретил со стороны великого диалектика осуждающий вердикт, равно как и опыт лейбницианца Плуке (Ploucquet), о котором он писал, что тот «превращает процесс умозаключения в совершенно бессодержательное и тавтологическое образование предложений» (там же, 133). Между тем проведенная Плуке квантификация предикатов предвещала будущую алгебраизацию логики.

Важно отметить, что великий мыслитель значительно стимулировал логическую мысль и своими достижениями, и своими заблуждениями. Гегелевская концепция логического при всей ложности некоторых ее компонентов, обусловленной принципом тождества бытия и мышления, явила ее исследователям и критикам богатство проблем, ставшее источником дальнейшего теоретического прогресса. Эта концепция ясно показала пределы возможностей и идеалистического варианта диалектики, и онтологического рационализма, унаследованного Гегелем от Спинозы, Лейбница и Шеллинга. В силу стремления максимально реализовать претензии панлогизма Гегель смог так остро, как никто до него, поставить вопрос о том, что такое диалектика как логика, логична ли она в обычном понимании «логического» и как она соотносится с формальной логикой.

С помощью категории «снятие» Гегель попытался по-смотреть на отношения диалектики и логики более определенно. Однако «снятие» содержит в себе три разных момента: собственно отрицание, сохранение и развитие. Первый из них во многих случаях совпадает с формально-логической негацией, так что уже в этой наиболее диалектической (наряду с понятием «противоречия») категории Гегеля присутствует формально-логическое отношение. В различных фрагментах «Логики» мы встретим, однако, акцент на разных компонентах «снятия», и они позволяют философу давать формальной логике различные аттестации. В одних случаях он характеризует ее как альтернативу логике диалектической и даже как ее метафизического врага (см. *54*, I, 239), в других — как низшую ступень современного познания, полезную в школе, в домашнем обиходе и специальных науках, где действует лишь упрощенная и усеченная, «конечная» диалектика и достигается не разумное знание, а рассудочное полузнание, оперирующее «схемами и тенями» (*54*, I, 268, ср. стр. 47, 209, 291, 337). Наконец, философ характеризует формальную логику как исторически реабилитируемую, но ныне уже пройденную подготовку к диалектике (там же, 29). Но есть у Гегеля еще один, и притом самый замечательный, вариант отношения диалектики к формальной логике: эта логика полностью сохраняется, действуя на всем протяжении теоретического мышления. «...Как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка» (там же, 132). Спекулятивное есть синтез рассудочного и разумного, и величайшей силой познания делается «рассудочный разум, или разумный рассудок» (*54*, V, 4). И еще: «Разум без рассудка — это ничто, а рассудок и без разума — нечто» (*56*, II, 541).

Именно к такому в принципе пониманию взаимоотношений между диалектикой познания и формальной логикой интуитивно пришли Платон и Лейбниц. Правильность такого понимания ныне на качественно ином, более высоком, уровне доказывают многие философы-марксисты. Устойчивость, которую рассудок сообщает определениям, если ее не абсолютизировать, есть не метафизическая «неподвижность», а относительная фиксированность, необходимая на любом этапе познания. «Мы не

можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого» (*3*, XXIX, 233). Диалектика отнюдь не призвана «победить» формальную логику, а последняя становится на ложный путь, если ее пытаются сделать независимой от диалектики. Формальная логика действует эффективно в познании только на методологической основе диалектики. Диалектическая же логика использует все средства современной науки, в том числе и формальной логики. Сохранять в теории познания марксизма антитезу разума и рассудка — пустое занятие. Нет метафизических наук, хотя существуют их метафизические абсолютизации. Формальная логика как наука не есть метафизика, хотя метафизическим абсолютизациям она подвергалась не раз. Гегель был прав, порицая эти ее истолкования, обнаруженные им в компилятивных вольфианских учебниках логики.

В лучших местах своих произведений Гегель возражал против отождествления диалектического синтеза с конъюнкцией утверждения и отрицания тезиса (*54*, I, 151, 187, 240, 342) и подчеркивал, что синтез противоречия всегда ускользает от статической ситуации нахождения и ненахождения и побуждает к движению вперед (см. там же, 163, 172), ибо слияние, совпадение противоположностей достигаются только в финале системы. Формула типа «есть и не есть» означает лишь весьма относительную истину и снимается дальнейшим движением познания. Снятие, по Гегелю, ускользает и от всех конечных решений как неполных и относительных, но само снятие обретается движением через них, а не в обход их.

Правда, именно в тех случаях, когда речь шла не о категориях (понятиях), а о суждениях, их взаимоотрицание приобретало «заостренный» вид классического формально-логического отрицания, Гегель бывал непоследовательным. Вопреки принципу «ускользания» он ошибочно отождествлял синтез с исходной квазиконъюнкцией, т. е. с формулой «есть и не есть в одном и том же смысле». При этом философ стал жертвой того коварного обстоятельства, что диалектический закон всеобщей противоречивости «снимает», хотя и по-разному, и метафизическую трактовку противоречий, и формально-логические противоречия, и формально-логический закон их

запрещения *. Кроме того, диалектическое противоречие может по-разному познавательно «заостряться». Но указанные случаи отождествления не являются преобладающими в воззрениях Гегеля.

Вместе с тем весьма глубокой была догадка мыслителя о том, что путь к завоеванию новых позиций познания необходимо пролегает через разрешение постоянно возникающих противоречий, каждое из которых есть проблема (не обязательно выраженная конъюнкцией), где тезис и антитезис суть односторонние отвлечения от предшествующей познавательной позиции. Противоречия многообразны, они отнюдь не тождественны по структуре и способу разрешения. Но разрешение любого противоречия, каким бы сложным оно ни было, требует не разрушения, а соблюдения формальной логики, т. е. устранения формально-логических противоречий. Хотя сама по себе формально-логическая непротиворечивость не есть гарант истины, но без соблюдения этого условия, ведущего к конкретности и определенности познания, обойтись нельзя.

Формально-логические связи — это не равноправный альтернативный вариант в отношении связей диалектических и не только их частный случай. Отношение между формальной логикой и диалектикой не таково, как между эвклидовой и неэвклидовой геометрией, канторовой и неканторовой теориями множеств или между классической и релятивистской механиками. Оно похоже на отношение между алгеброй и дифференциальным исчислением, на что и указывал Ф. Энгельс. Диалектика «снимает» формальную логику таким образом, что всегда пользуется ею и не может обойтись без нее.

Лавинообразное развитие формальной логики в XX в. опрокинуло те «предельческие» настроения, которые питал в отношении ее вслед за Кантом Гегель. Но это развитие пошло по диалектическому пути, через преодоление внутренних противоречий науки, т. е. по пути, намеченному именно Гегелем.

Атакуя формализм, философ требовал создания содержательной логики. Исходя из бесспорного положения о содержательности подлинной науки, он утверждал, что только логика диалектическая может быть содержатель-

---

* См. об этом подробнее в нашей статье (*129*, 31—32 и след.).

ной, ибо логика рассудка — это лишь «пустая *форма*» (*54*, VI, 17). В чем же был прав и не прав Гегель, утверждая, что *«внешняя природа* всякого символа неподходяща» для выражения подлинно научных понятий (там же, 52)? Прежде всего надо учесть, что под требованием «содержательности» у него подразумевались весьма различные постулаты: (1) сама форма в логике должна быть содержательной, т. е. конкретно-развитой; (2) логические связи и отношения должны всегда иметь предметные интерпретации; (3) логические формы должны быть тесно связаны с содержанием, т. е. чутко реагировать на изменение последнего, и сами изменяться в этой связи; (4) логические формы должны быть немыслимы в отрыве от вкладываемого в них содержания.

Гегель метко критиковал Канта за отрыв формы от содержания, тонко подметив, например, что утверждение о независимости форм от содержания ведет к пассивности форм. Но сам он при этом упустил из виду относительную самостоятельность форм и создал миф об абсолютно содержательной логике. Отсюда и его поиски тождества логической формы и содержания, кульминирующего в особых тотальных понятиях, описывая которые можно будто бы всецело игнорировать форму, поскольку она якобы уже «растворилась» в содержании. В действительности же в логике, как и вообще в науке, не бывает ни содержания без формы, ни формы без содержания, и это превосходно показал сам же Гегель в третьей главе первого отдела учения о сущности, что подчеркивал В. И. Ленин. Гегель писал, что дух есть «развернутая система организации интеллекта, формальное острие которого есть мышление...» (*56*, I, 622). Диалектическая логика исследует свои формы, как-то: антиномии-противоречия, диалектический анализ, синтез и дедукцию, позволяющие прослеживать взаимодействия сторон противоречия в познаваемом объекте, а также категориальные пары «абстрактное — конкретное», «логическое — историческое» и т. д., которые действуют именно как формы.

Формальная логика вовсе не имеет дело с какими-то целиком бессодержательными формами, и совершенно неинтерпретированные, хотя и упорядоченные, структуры знаков было бы неверно считать логикой. У каждой науки есть свое, ей соответствующее содержание. Логика

как наука изучает собственно логическое содержание форм логики, которое уже на синтаксическом уровне интерпретации достаточно многообразно.

Даже простейшие тавтологии, например Eαα, с точки зрения их формы, вопреки Витгенштейну, далеко не бессодержательны.

При этом не следует забывать и другой стороны вопроса: не существует формально-логических форм, совершенно независимых от содержания. Нет таких форм, в которые может быть влито абсолютно любое содержание (см. 34), хотя Гегель полагал, что традиционные формы именно таковы (см. *54*, VI, 115). Между тем именно признанием факта зависимости логических форм от типа их содержания были продиктованы попытки Рейхенбаха, Биркгофа, Неймана и других создать логику квантовой механики. Хотя все понятия в любых науках по форме обладают формально-логическим характером, но по содержанию они могут быть либо метафизическими, либо диалектическими. Этим не отрицается существование особых понятий науки формальной логики, обладающих собственно логическим содержанием. Вхождение понятий в диалектические формы и связи не упраздняет их формально-логических признаков, а диалектика их содержания понятий сказывается на их форме не путем ее устранения, а путем развития и усовершенствования этой формы.

В учении о суждениях и умозаключениях Гегель отказался от попыток обойтись без формально-логических классификаций и даже положил их в основу своих диалектических субординаций, в которых он сопоставил различные рубрики традиционных классификаций. Философ признал, что «различные формы умозаключения никогда не теряют значения в нашем познании» (*54*, I, 291), и по сути дела занялся раскрытием диалектики самих формально-логических связей. Но это не лишает истинности его соображения о более содержательных, т. е. более зависимых от включаемого в них содержания, формах, так как специфические диалектические формы, например диалектическая дедукция (см. *130*), в этом смысле на самом деле более содержательны, чем формально-логические формы. Значительным содержанием в этом смысле обладает такая эвристическая форма, как «антиномия-проблема», т. е. своеобразный «стык» формально-

логических и диалектических противоречий познания, где первые через их разрешение служат разрешению вторых. Кроме того, формальную логику в силу специфики ее предмета особо интересуют исчисления сами по себе, свободные от внелогических интерпретаций.

Ф. Энгельс в «Диалектике природы» подчеркнул рациональные моменты в так называемой классификации суждений Гегеля *, усмотрев в ней некоторый аналог действительному историческому процессу развития знаний ко все более общим и необходимым законам (см. *1*, XX, 538—540). Но Энгельсу пришлось устранить из нее натяжки и внести существенные преобразования. Субординация суждений — одно из свидетельств единства и системности знания, и идея содержательной логики у Гегеля обнаруживает себя в этой связи как соединение идеала неисчерпаемого аксиоматически упорядоченного знания и тезиса о наличии у теоретического знания безграничной способности к эмпирическим интерпретациям **.

Знаменательна критика Гегелем силлогизма, в которой он интуитивно выразил кризис традиционной логики. Логика «нуждается в полной переработке» (*54*, V, 30). Действительно, аристотелевская силлогистика превращалась во вчерашний день логической науки, правда, не вследствие абстрактности или бесполезности, а потому, что она все более отставала от практики научного мышления. Гегель ошибался, полагая, что конструкция его идеализма коренным образом уже «сняла» традиционную дедуктивную логику, судьбы которой он сам накрепко связал с судьбами материализма. Но философ угадал, что она должна быть «снята», и был прав, утверждая, что процесс замены ее логически более совершенной и полной логикой по своему характеру непременно должен быть диалектическим. Диалектическая логика «сняла» формальную логику не так, как зачастую имел в виду Гегель, ибо она сохранила действие последней как в повседневном, так и в научном мышлении. Это «снятие» произошло через логически содержательное развитие

---

* Строго говоря, классификации суждений в настоящем смысле у Гегеля не было. Это правильно отмечает Г. В. Антонов (см. *11*, гл. IV).

** О рациональном моменте гегелевского варианта аксиоматичности знания см. нашу статью (*127*, 51).

самой формальной логики, которая тяготела к математическому всестороннему символизму, но нуждалась также и в более глубоком обосновании со стороны диалектического материализма. В наше время диалектика «снимает» традиционную логику XIX в. через качественно высший уровень собственного развития последней, совершенствуя теорию отношений между ею самой и формальной логикой.

Вопрос об отношении между традиционной и современной нам формальной логикой — это вопрос о включении преобразованного содержания первой во вторую. Иначе говоря, это задача «погружения» основного ядра традиционной теории дедукции в современные логические системы в виде фрагментов последних, причем решение этой задачи все шире раскрывает богатство содержания традиционной логики. Каждый из различных способов погружения (Я. Лукасевич, П. Стросон, В. А. Смирнов, А. Л. Субботин и др.) позволяет раскрыть новые стороны неисчерпаемого содержания традиционной логики, которые она сама была уже не в состоянии вскрыть.

Сегодня легко упрекать Гегеля в чрезмерной онтологизации им содержания как диалектики, так и формальной логики. Но с одной стороны, онтологизация логики не помешала ему абсолютизировать самостоятельность мышления, а точнее говоря, была даже следствием этой абсолютизации. На базе тождества мышления и бытия философ интерпретировал диалектику идеалистически, а формальную логику обрек на метафизичность (та же судьба была уготована им и материализму). Классики марксизма глубоко раскрыли ошибочность этой онтологизации. Тем не менее у нее была и другая сторона. Ленин в «Философских тетрадях» обращал внимание на то, что структуры традиционной силлогистики суть отражения обычных связей и отношений вещей. Этим вскрывается и положительный момент всей рационалистической традиции нового времени.

Но насколько отвечает требованиям диалектики формальная логика XX в.? Ныне диалектическое движение «ворвалось» в символическую логику. Ее средства становятся все более разнообразными, гибкими и пригодными для исследования диалектических процессов, а разные совокупности исчислений, «логика изменения»,

целые иерархии систем, возникающих в наши дни, говорят о том, что логика безвозвратно стряхнула с себя ветхого Адама. При этом новейшими неклассическими исчислениями решается задача привести «окостеневший материал... в текучее состояние» (*54*, VI, 3).

Принцип тождества мышления и бытия помешал Гегелю увидеть подлинную диалектику взаимодействия диалектических и формально-логических противоречий, и он то резко противопоставлял их друг другу, то иногда отождествлял их, как, например, в анализе апорий Зенона. Но в самой же философии Гегеля были составляющие, которые выводят исследование этого труднейшего вопроса на верный путь, а именно: отрицание областей, в которых не действовала бы диалектика (см. *54*, I, 137), учение о диалектике формы и содержания, о единстве логического и исторического, о восхождении от абстрактного к конкретному через противоречия.

Философ глубоко почувствовал многоликую роль противоречий в познании: они и движущая сила его развития, и испытания на его пути; наука доказывает свою истинность и прогрессирует тогда, когда преодолевает их барьер, т. е. разрешает их. Противоречия возникают из, казалось бы, совершенно примиренного состояния, спокойствие которого было видимостью, и охватывают все: и историю познания развития объектов, и понятия (категории), и суждения, и целые теории, и их фрагменты. Каждый раз, возрождаясь в науке в новом виде, как феникс из пепла, и играя роль вечного стимула пытливой мысли, они неизменно обречены на судьбу их предшественников. Раздвоение на противоположности и снятие их новым единством образуют естественную триадическую схему, ритм исчезновения и нового возникновения которой всепроникающ. Но хотя у всех противоречий есть общее в структуре и все они разрешаются по общему диалектическому закону, однако каждое из них — не совсем так, как остальные. Структурная устойчивость ритма противоречий переходит в свою противоположность, во всеобщий поток, но в этом потоке налицо система опорных пунктов: так, определенность оказывается обратной стороной своей противоположности, т. е. неопределенности.

Схватить и выразить эту постоянно возвращающуюся в новом виде ситуацию с абсолютной полнотой невоз-

можно: ведь никакой конечный разум и никакая совокупность их не в состоянии помыслить все содержание бесконечного универсума. Значит, диалектика как наука включает в себя момент неопределенности и несовершенства, снимаемый своей противоположностью — идеалом абсолютного знания, но никогда не обращающийся в нечто, ибо этому противоречит сам дух диалектики и смысл «снятия» как подчинения более высокой целостности.

Итак, противоречия и преодолимы и неистребимы. Преодолевая их, наука может существовать только в их русле, и она «живет» ими. Но если она им покоряется и дух борения гаснет, то ее ожидают застой и гибель. Если же она мнит, что покончила с ними навсегда, то это самодовольство сказывается столь же плачевно. Наука должна научиться, как обходиться с противоречиями, и этому учит диалектика. Она решительно выступает против фетишизации противоречий, антиномий в познании. Великий Гегель открыл существеннейшие черты прогресса научного знания, состоящие в том, что противоречия «упрямо» возникают в процессе познания вновь и вновь, но столь же неуклонно они и *разрешаются.*

Но преодоление противоречий есть именно процесс, и на это неустанно указывает Гегель. Значит, оно никогда не происходит мгновенно. Более того, разрешить, коренным образом преодолеть то или иное глубокое противоречие, которое обрисовалось в ткани науки и структуре ее утверждений в виде не случайной «ошибки», а закономерного на этом этапе истории науки «заблуждения», вообще не бывает возможно сразу. Иногда проходят десятилетия и даже века, в течение которых приходится пользоваться прежней теорией, содержащей в себе противоречие (как, например, наивной теорией множеств), прежде чем удастся создать новую содержательную теорию, свободную от этого противоречия (см. *128,* 6, 7, 235—238).

«Нежное» отношение к противоречиям, справедливо порицавшееся Гегелем, ведет к тому, что, как только противоречивый (уже в формально-логическом смысле, потому что диалектическое противоречие сущности обнаружилось здесь в явлении как противоречие формально-логическое) фрагмент формализованной теории науки начинает взаимодействовать с другими ее фрагментами,

возникает серьезная опасность того, что в этой теории будут выводиться любые, а значит, и ложные заключения. Опасность подобных ситуаций выразил и Гегель: из того, что «становящееся» есть и не есть, нельзя делать вывод, будто «согласно этому положению одно и то же, *существуют* ли мой дом, мое имущество, воздух для дыхания, этот город, солнце, право, дух, бог, или их *не существует*» (*54,* I, 151). Но для логики недостаточно сказать «нельзя». Должен быть разработан аппарат, регулирующий запрет, т. е. осуществляющий «блокировку» противоречий, дабы помешать им распространяться из тех звеньев науки, где они гнездятся, на остальные ее звенья.

В целях «блокировки» используют структуры с третьим логическим значением, которое можно интерпретировать по-разному: как «состояние перехода», «пустой класс», «неопределенность», «непроверяемость», «неосмысленность», «возможность», «невозможность», «проблемность» и т. д. Но иногда это ведет не к решению проблем по существу, а лишь к тому, чтобы «уйти» от возникающих противоречий, а значит, и от необходимости содержательного решения (так получилось у Рейхенбаха). Как бы то ни было, Гегель был прав, полагая, что конъюнкция a и $\bar{a}$ может быть не ложной или хотя бы что не всякая из таких конъюнкций ложна и возможно построение логик без закона противоречия. Интуитивно Гегель шел к выводу: отрицание и другие логические константы в естественных языках имеют и неклассические значения, что и должно найти отражение в логике. Сам он пользовался более богатым языком, чем язык двузначной логики, и потому логические исследования его языка ныне столь актуальны.

Более корректная «блокировка» возникает при построении исчислений, в которых NKp Np формулируется так, что утрачивает статус общего закона. Таковы «логика дискуссий» (см. *232*) и некоторые другие построения (см. *249, 77—79*). Но блокировка противоречий — это только предварительная, временная мера. Проявляющиеся в узловых пунктах роста научного знания антиномии требуют не блокировки, а разрешения.

Гегель по-своему предвосхитил аксиоматический характер построения новой методологии и логики. Знание системно, а потому системна и логика, и философ мечтал

о *«системе тотальности»* (*54*, VI, 315), о завитом в себе круге логики (см. там же, 318). В требовании системного единства всего нашего познания была глубокая диалектическая истина (см. *1*, XX, 24). В русле выраженной Гегелем вслед за Декартом, Спинозой и Лейбницем общей тенденции «оборачивания метода» наук, т. е. перехода к дедуктивно-аксиоматическому их построению, иначе выглядят и обычно порицаемые выступления его против «духа практицизма» в логике (*54*, V, 2): логик не должен опасаться построений, которые ныне не интерпретированы: рано или поздно этим интерпретациям быть!

Гегель высоко поднял значение логической мысли. Нет познания вне науки, и нет науки вне логики. Он видел слабости интуитивизма и узкого индуктивизма и провозгласил диалектику дедукции и индукции. Не может быть философии вне логики, и роль логики в развитии философии огромна. Конечно, тезис «философия — это логика» понимают по-разному, и между трактовками его Гегелем и Лениным лежит пропасть, но рациональное ядро гегелевского гносеологического оптимизма определило и понимание задач логики, нити преемственности от которого идут к марксизму, а отнюдь не к позитивизму. И именно в противоположность позитивистам Гегель утверждал, что одними только методами формальной логики в познании не обойтись.

Изучение логического наследия Гегеля стимулирует исследование типологии противоречий и их синтезов, дальнейшее уточнение и развитие категориального аппарата, разработку логики науки и новых подходов к истории науки и диалектики.

XII
ГЕГЕЛЬ И СОВРЕМЕННОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

1. Диалектика Гегеля и естествознание: исторический взгляд

Гегель жил в то время, когда диалектика еще не проникла более или менее глубоко в область естествознания, а лишь врывалась в нее, пробивая то там, то здесь отдельные бреши в старом, окаменелом, метафизическом

мировоззрении. Это было результатом проникновения идеи развития и всеобщей связи в астрономию вместе с космогонической гипотезой Канта и Лапласа, в химию и физику — вместе с атомистикой Ломоносова, Дальтона и Берцелиуса, в биологию — вместе с эволюционным учением Ламарка и его предшественников — К. Бэра и др. Но при этом первоначально сохранялось общее господствующее механистическое мировоззрение и механистические взгляды на природу.

В целом данные естествознания того времени, включая всю первую треть XIX в., не могли еще служить основанием для гегелевской диалектики, которая не только не опиралась на современное ей естествознание, но на каждом шагу приходила в прямое противоречие с ним.

В этом отношении диалектика Гегеля всем своим существом обращена к будущему, когда само естествознание встало на путь глубокого раскрытия диалектики природы.

Именно к этому будущему обращен известный гегелевский афоризм: понять природу — значит изобразить ее как процесс, ибо она есть процесс в самой себе (см. *54*, IX, 253). «Природа есть никогда не останавливающееся движение, и вселенная — переход от одного к другому, от раздвоения к единству и от единства к раздвоению» (там же, 254) и др.

Эти слова, сказанные Гегелем в связи с учением Гераклита, относятся и к естествознанию середины и второй половины XIX в., когда сюда вступила диалектика благодаря трем великим научным открытиям, а в еще большей степени — к естествознанию XX в., когда та же диалектика благодаря новым достижениям физики проникла в область микромира и перед изумленными глазами ученых раскрылась вся необычайность и диковинность явлений и закономерностей этого мира. Иными словами, только после смерти Гегеля, и особенно в наше время, смысл и значение основных положений его диалектики выявились в полной мере.

Однако гегелевская диалектика не могла быть ориентирована непосредственно на освещение каких-либо конкретных проблем позднейшего естествознания. Она была направлена на это, так сказать, своим существом, а по форме скорее была обращена к таким областям челове-

ческого знания и действительности, которые казались весьма далекими от естествознания. Отсюда глубочайшее противоречие внутри всего естествознания XIX в.: когда диалектика стала наконец проникать в него широким фронтом, ученые не приняли этой диалектики, поскольку она была недоступна для них в гегелевской форме. Этому способствовало позднее и то обстоятельство, что рациональное содержание гегелевской диалектики было воспринято основоположниками марксизма и в переработанном виде легло в основу материалистической диалектики как философского учения революционного пролетариата. Поэтому большинство естествоиспытателей XIX в., принадлежа к буржуазной интеллигенции и будучи зараженными предрассудками «образованного общества», не могли сознательно принять диалектику, хотя сама наука настойчиво и неоспоримо доказывала диалектический характер явлений и законов природы. В итоге естествоиспытатели, раскрывая своими трудами объективную диалектику природы, сами продолжали упорно придерживаться старой метафизики.

Критические замечания Гегеля по адресу современных ему естественнонаучных теорий были направлены против влияния механицизма и метафизики, которые теснейшим образом переплетались тогда с материализмом. Критикуя эту ограниченность естествознания и материализма того времени, Гегель стремился ниспровергнуть и сам материализм как философское учение. Для этого он постоянно отождествляет чуждые диалектике метафизические и механистические тенденции и черты, присущие материализму и естествознанию XVIII и начала XIX в., с материализмом, как таковым.

Основная тактическая линия Гегеля в его борьбе против материализма и состояла в том, чтобы отождествить материализм с метафизикой и механицизмом и доказать несостоятельность и устарелость метафизических и механистических взглядов на мир. При этом философ полагал, будто тем самым опровергается как несостоятельный и весь материализм. (Как известно, такой прием борьбы против материализма впоследствии широко использовали эпигоны идеалистических учений прошлого.)

Поэтому нельзя брать какие-либо положения Гегеля в качестве готовых без предварительного критического их анализа. Такой анализ имеет целью вычленить истин-

но великое содержание гегелевской диалектики, освободить его от идеалистической шелухи, что не может быть достигнуто чисто механическим способом.

Прямые подтверждения диалектических положений, высказанных Гегелем как в общей форме, так и в связи с естествознанием, стали появляться все чаще и чаще начиная со второй трети XIX столетия. В это время делаются великие открытия в естествознании, возникают новые теории в физике, биологии, химии, приводящие различными путями к раскрытию диалектики природы. С этого времени начало раскрываться и подлинное значение гегелевской диалектики.

Но понять истинный смысл гегелевской диалектики можно только в исторической перспективе: то, что во времена Гегеля лишь намечалось в форме отдаленного предвидения, выступило во всей полноте впоследствии и может быть правильно оценено только в свете последующего развития естествознания.

Примером такого подхода к диалектике Гегеля могут служить труды Энгельса, который, в частности, отталкивался от гегелевской «Философии природы» задолго до того, как задумал писать свою «Диалектику природы». Так, в письме от 14 июля 1858 г. Энгельс просил Маркса прислать ему обещанную «Философию природы». Энгельсу очень хотелось узнать, не предвидел ли Гегель что-либо из новых естественнонаучных открытий. Для Энгельса было несомненно, что если бы Гегель создавал свою «Философию природы» в середине XIX в., то факты, подтверждающие диалектику, слетались бы к нему со всех сторон. Так, позднее Энгельс отмечал в письме к Ф. А. Ланге от 29 марта 1865 г., что современная ему естественнонаучная теория о взаимодействии сил природы (т. е. учение о превращении энергии) есть лишь иное выражение или, лучше сказать, положительное доказательство правильности развитых Гегелем мыслей относительно причины, действия, взаимодействия, силы и т. д.

Чем дальше шло развитие естествознания, тем актуальнее звучали эти слова Энгельса: в наши дни факты, подтверждающие диалектику, слетаются со всех сторон в еще большей степени, чем это было во времена Маркса и Энгельса и даже во времена Ленина.

В «Науке логики» (или большой «Логике»), «Энциклопедии» (или малой «Логике»), в «Философии приро-

ды», в «Лекциях по истории философии» и других произведениях Гегеля, как будет показано ниже, поднимаются проблемы диалектики, перекликающиеся с самыми насущными вопросами современного естествознания, хотя конкретные оценки, данные Гегелем тем или иным естественнонаучным теориям, часто были неверными. Тем не менее в ошибочной форме были выражены правильные мысли, что характерно вообще для всей гегелевской диалектики.

2. Представления о строении материи и различная трактовка понятия «превращение»

Сказанное выше касается, в частности, гегелевского отношения к атомистике, которое было глубоко ошибочным. Гегель был в принципе против атомистики, потому что в его глазах она была связана и с механицизмом, и с материализмом. Философ, признавая существование в природе тенденций (движений), раздваивающихся на полярные противоположности, отрицал наличие в ней мельчайших, абсолютно простых и неделимых частиц материи (атомов). Его современники из числа физиков и химиков полагали в соответствии с основным положением атомистики, что неделимые атомы соединяются в сложные частицы, а потому если начать механически делить какое-либо сложное тело, например воду, то в конечном счете мы придем к последней сложной ее частице, состоящей из атомов двух химических элементов — водорода и кислорода. Если эту последнюю частицу, т. е. самую малую порцию воды, разделить химическим путем на составные части, то получатся уже не доли воды, а частички указанных двух элементов — их атомы, которые, по тогдашним представлениям, вообще не способны к дальнейшему делению.

Гегель решительно возражал против таких взглядов. Он считал, что никакого предела механического деления или химического разложения вещества не существует и что после соединения в сложное тело (воду) исходные химические элементы (водород и кислород) как химическое соединение исчезают полностью, а вовсе не продолжают существование в виде атомов внутри частиц (воды). Такие взгляды диктовала Гегелю идеалистическая динамическая теория, которой он придерживался.

Несомненно, что в данном случае были правы химики и физики начала XIX в., а не Гегель. И только на почве атомистической теории могла получить такое бурное развитие в XIX в. сначала неорганическая, затем органическая и, наконец, физическая химия. Точно так же, только на основе атомно-молекулярных представлений, в XIX в. смогла получить развитие молекулярно-кинетическая теория газов, явившаяся одним из величайших триумфов физики прошлого века.

Но наряду с этим в атомной теории начала XIX в. чувствовалось сильное влияние механицизма и метафизики. Именно против этих проявлений антидиалектики в указанных воззрениях было направлено острие гегелевской критики. В центре внимания здесь стоял вопрос о том, как надо понимать превращение вообще и превращение вещества в первую очередь. Механисты, сторонники атомистики, понимали превращение как простую перегруппировку неизменных частиц, как их чисто количественное изменение, как изменение в их пространственном расположении или в их числе. Такой взгляд на сущность процесса превращения исключал качественный момент и сводил дело только к росту или уменьшению (или же к приближению и удалению), тогда как в процессе превращения на первый план выдвигается именно коренное, качественное изменение вещи.

Это означало, что химики-атомисты сильно упрощали диалектику химических превращений вещества, придавая ей односторонне количественную окраску; они сводили качество к количеству, высшее к низшему, сложное к простому, а целое к сумме его частей, делая это в духе механистического принципа аддитивности.

Именно против этого и выступал со всей решительностью Гегель. Но, верный своему главному тактическому приему, он и в данном случае отождествлял основные посылки атомистики и материализма с ограниченным механистическим взглядом на атомы и их взаимодействие. Философ не различал здесь суть дела и далеко не совершенную, преходящую форму, в которой эта суть была выражена химиками-атомистами его времени. Поэтому, отвергая механистическую форму атомистики и такие ее метафизические черты, как признание абсолютной неизменности и неделимости атомов, он вместе с тем отвергал и основную идею атомистического строения материи.

В противоположность атомистам он развивал идею качественных превращений вещества, происходящих в ходе химических взаимодействий. Однако при этом он высказывал положения, явно расходившиеся с данными естествознания того времени и прежде всего химии. В его критике нужно видеть и сильные и слабые ее стороны. Гегель, например, утверждал, что естествоиспытатели доказывают, что превращений не существует. Согласно их воззрениям, «если вода, раздвоенная в своем процессе, показывает водород и кислород, то это, согласно им, означает: «И тот, и другой не возникли, а существовали уже раньше как таковые, как части, из которых состоит вода»» (*54*, IX, 257).

Иронизируя, таким образом, над естествоиспытателями, Гегель выражает свое полное несогласие с ними. Конечно, если учесть конкретную форму его высказывания, можно заключить, что он не прав: действительно, вода состоит из водорода и кислорода, и теперь даже можно высчитать в ангстремах расстояние между атомами, входящими в молекулу H_2O.

Совсем иначе представляется дело, если разглядеть за этой неверной формой глубокую идею Гегеля, которая состоит в том, что, с одной стороны, в результате качественного превращения исходных, более простых веществ в более сложное вещество возникают новые свойства, а с другой стороны, сложное тело, распадаясь на свои химически составные части, перестает быть тем, чем оно было раньше, и претерпевает качественное превращение. По этому поводу в малой «Логике» философ приводит следующий пример: «Химик помещает кусок мяса в свою реторту, подвергает его разнообразным операциям и затем говорит: я нашел, что он состоит из кислорода, углерода, водорода и т. д. Но эти абстрактные вещества уже не суть мясо» (*54*, I, 332—333).

Старая механистическая идея, основанная на принципе арифметической аддитивности свойств (свойства целого есть простая сумма свойств его составных частей), полностью опровергается современным естествознанием, но уже не в рамках химии или молекулярной физики, а в рамках ядерной физики. Современная ядерная физика показывает, что при распаде радиоактивных веществ из них вылетают легкие частицы — электроны, позитроны и другие. Согласно старым механистическим представле-

ниям, они должны бы существовать уже заранее как готовые. Однако оказывается, что их там нет, что легкие частицы выделяются из ядра, а внутри ядра их не было. Следовательно, они рождаются заново в соответствии с положением, которое высказал Гегель. Но философ имел дело только с химическими процессами, к которым это положение оказалось в целом неприменимо, поскольку химическое превращение можно было с известным приближением рассматривать как соединение и разъединение (диссоциацию) атомов, сохраняющихся в своей основе и внутри частиц сложного вещества. Только в наш век появились такие факты, представленные ядерной физикой, которые глубже, нежели факты химии начала XIX в., раскрыли диалектику превращений вещества. Разумеется, в то время Гегель не имел возможности подтвердить свои взгляды ссылками на естественнонаучные факты, но его мысль в основе своей была правильной. Опираясь на диалектику, он фактически предвидел то, что́ ядерная физика обнаружила только 100 лет спустя.

Итак, когда из атомного ядра выделяются электроны, они рождаются заново, но, разумеется, не из ничего, а из массы и соответственно из энергии распадающегося ядра.

В физике имеется специальный термин для обозначения такого рода процессов — «рождение частиц». Это рождение и есть глубокое качественное преобразование частиц вещества.

Но известны и иные процессы, когда одни частицы вещества превращаются не в другие частицы вещества же, а в «частицы» света — в фотоны. В этих процессах вещество превращается в свет (электромагнитное излучение). Такие процессы в физике называют аннигиляцией частиц. Так, «пара» электрически противоположно заряженных частиц — электрон и позитрон — аннигилируют, превращаясь в фотоны (электромагнитное поле). Противоположный процесс есть рождение той же «пары» частиц из жестких фотонов, находящихся в поле тяжелого ядра. Такое рождение «пары» есть глубокое качественное преобразование «частиц» света (фотонов) в частицы вещества. «Частицы» света не обладают собственной массой (массой покоя), а частицы вещества («пара» — электрон и позитрон) обладают ею. Это их свойство возникает потому, что сами эти частицы рождаются заново путем

глубокого качественного превращения. Таким образом, здесь имеет место круговорот превращений: частицы вещества могут исчезать, превращаясь в исходную для них форму (свет), и снова принимать форму вещества, рождаясь из света. Такое превращение, когда имеет место рождение и аннигиляция «пары», есть та самая диалектика превращения, которую фактически имел в виду Гегель, хотя она и не была еще известна естествоиспытателям XIX в. Природа категории «превращение» оказалась действительно глубоко диалектичной, притом в гораздо большей мере, чем думали некогда естественники. Это по-своему предвидел Гегель, и это полностью подтвердило современное естествознание.

Таким образом, сейчас эта проблема ставится иначе, нежели в прошлом веке, скорее по-гегелевски, чем согласно классической атомистике.

Вдумываясь глубже в принципы материалистической диалектики, мы обнаруживаем ту ее сторону, которая вставала уже перед Гегелем: сложное не всегда есть обязательно нечто составное.

Атом сложен, он состоит из ядра и электронов. Ядро тоже сложно, оно состоит из нуклонов — протонов и нейтронов. Нуклон, например нейтрон, тоже сложен, но он по современным воззрениям не состоит из каких-то более простых частиц. Нейтроны, будучи однородными, в то же время в различных своих сферах способны образовывать другие, ранее не существовавшие в них частицы, т. е. рождать эти частицы. Внутри нейтрона они существуют лишь как возможные, виртуальные, способные появиться физически лишь при определенных условиях. Значит, нейтроны, будучи частицами сложными, лишены составного характера в обычном понимании этого слова.

В «Лекциях по истории философии» Гегель поднимает вопрос о понятии «превращение» и разбирает две классические концепции превращения: одну — диалектическую, идущую от Гераклита, другую — механистическую, идущую от древних атомистов и Анаксагора. Одни мыслители, указывает Гегель, понимают превращение в смысле наличности мелких качественно определенных частиц и роста (или уменьшения), соединения (или разъединения) их. Другое понимание (имеется в виду Гераклит) — превращение одного в другое (см. *54*, I, 294).

Все эти гегелевские положения В. И. Ленин приводит в «Философских тетрадях», показывая, что по сути дела, оперируя различными трактовками понятия «превращение», Гегель достаточно ясно сформулировал две противоположные концепции развития — метафизическую (механистическую) и диалектическую.

Вместе с тем Ленин отмечает, что Гегель отчетливо видел материалистическую направленность атомистического учения, его глубокую атеистичность, его несовместимость с креационистскими концепциями и с верой в стоящее над миром высшее существо. «Атомистика поэтому вообще враждебна представлению о сотворении и сохранении мира силою чужого существа, — писал Гегель. — Естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от необходимости указать *основание* существования мира» (*54*, I, 269).

Эта атеистическая, материалистическая сущность атомистики претит Гегелю, поэтому он полностью отбрасывает атомистику, относя ее к разряду ошибочных, антидиалектических концепций, и не допускает ее диалектической трактовки. Современное естествознание дало атомистике именно такое диалектическое толкование, которое казалось Гегелю несовместимым с основами атомистического учения. Наука, таким образом, сама внесла существенные исправления в гегелевские положения и оценки, в которых наряду с диалектикой выступала слепота и однобокость Гегеля-идеалиста.

3. Идея неразрывности материи и движения у Гегеля и в позднейшем естествознании

С точки зрения диалектики Гегель подходил и к вопросу о соотношении материи и движения. Между материей и движением нет и не может быть внешнего соотношения, как учат механисты. Взаимоотношения между материей и движением носят характер внутренней, неразделимой связи и единства, как отношения между содержанием и формой.

Энгельс в «Диалектике природы» приводит слова Гегеля, в которых выражены положения, являющиеся по сути дела краеугольным камнем современного естествознания и научного материализма.

В «Философии природы» Гегель говорит: «Точно так

же как нет движения без материи, так не существует материи без движения» (*54*, II, 60). Это было сказано Гегелем задолго до открытия закона сохранения и превращения энергии, т. е. тогда, когда механистический взгляд на движение был господствующим. Но открытие указанного закона столкнулось с устарелым способом мышления, который прочно укоренился в головах естественников, понимавших движение только как механическое перемещение тел.

В результате первое время после открытия этого закона, как правило, подчеркивалась лишь одна его сторона — количественное сохранение движения (понимаемого как механическое) и игнорировалась другая, не менее важная его сторона — качественное превращение форм движения (при его количественной сохраняемости).

Механистическая трактовка движения не давала возможности понять материю и движение в их внутренней связи, в их нераздельности. Все это было проявлением глубокого методологического противоречия в естествознании XIX в.: по своему объективному содержанию естественнонаучные открытия, в том числе и открытие закона сохранения и превращения энергии, были диалектическими, но они получали сугубо одностороннее толкование со стороны самих ученых — в духе старого метафизического и механистического способа мышления.

Отмеченное противоречие долгое время оставалось непреодоленным, да и преодолевалось оно тогда чисто стихийным путем, под напором все нараставшего числа открытий, не укладывавшихся в тесные рамки старой метафизики и механицизма. Только лет 20—25 спустя после открытия упомянутого выше закона в физику было введено понятие «энергия» вместо прежнего понятия «сила», и этим отчасти стали подчеркивать тот момент, что движение не есть нечто внешнее по отношению к материи, что оно не сводится к механическому перемещению как якобы единственной форме движения, что наряду с количественной неуничтожимостью движения надо помнить и о его качественной превращаемости.

Однако и позднее то тут, то там у естествоиспытателей проявлялись рецидивы прежних механицизма и метафизики в понимании проблемы соотношения материи и движения. В попытках преодолеть такие рецидивы в конце XIX в. В. Оствальд скатился на позиции идеализма,

когда провозгласил, что энергия есть основная субстанция мира, и сделал отсюда вывод о том, будто существует только чистое движение, оторванное от материи.

Новая ситуация создалась в начале XX в., когда в 1905 г. Эйнштейн выступил со своей теорией относительности. Одним из следствий этой теории явился известный фундаментальный закон неразрывной связи и количественной соотносительности между энергией и массой: $E=mc^2$. Этот закон созвучен положениям Гегеля, утверждавшего, что нет материи без движения и движения без материи. Сегодня это общефилософское положение может быть выражено точным физическим образом: нет массы без энергии, как и нет энергии без массы. Следовательно, и здесь физика задним числом подтверждает правильность положений гегелевской диалектики, разумеется, в ее материалистической трактовке.

Удивительнее всего то, что никаких фактических данных в пользу такого утверждения у Гегеля не было и что он к тому же стоял на почве идеализма; тем не менее, опираясь на диалектику, философ сумел высказать такие идеи, которые прямо перекликаются с открытиями Эйнштейна, сделанными почти 100 лет спустя.

Возьмем выдвинутую в том же 1905 г. тем же Эйнштейном гипотезу о существовании квантов света, или фотонов. В понятии фотона получила дальнейшее развитие теория квантов, созданная Максом Планком в 1900 г. Фотон — это такое физическое образование, в котором нераздельно слиты материя и движение, т. е. материальный субстрат (масса) и его энергия (движение). Фотон — это такая «частица» материи, которая не может быть в принципе представлена остановленной, лишенной движения. Фотон существует только в движении. Та материя (в виде массы), которой он обладает, связана только с его движением. Это — масса движения в отличие от массы покоя, которой обладает вещество, но не обладает свет (фотоны). Разумеется, эту нераздельность материи и движения в ее конкретном выражении Гегель не предвидел и предвидеть не мог, как не предвидел он ни теории относительности Эйнштейна, ни квантовой теории Планка. Однако сама принципиальная постановка вопроса о нераздельности материи и движения, которую мы находим у Гегеля, могла бы толкать мысль физиков на поиски конкретного воплощения этой общей идеи в дан-

ных естествознания. И такая именно идея реализовалась практически в работах Эйнштейна, хотя сам Эйнштейн никак не отталкивался от взглядов Гегеля.

Обратимся к истории философии. Когда Гегель разбирает позицию Фалеса, то он отмечает у древнегреческого натурфилософа как раз то, что сегодня можно отметить у Гегеля по отношению к позднейшему естествознанию. Гегель разглядел у Фалеса за наивным натурфилософским рассуждением о «душе магнита» глубокую мысль о нераздельности материи и ее свойств.

«Представлять себе, — писал Гегель, — что магнит обладает душой, лучше, правда, чем сказать, что он обладает силой притяжения; ибо сила есть род свойства, которое мы представляем себе как отделимый от материи предикат; душа же, напротив, есть тождественное с природой материи самодвижение» (*54*, IX, 165).

Это замечательный образец того, как правильно уловил Гегель саму суть мысли Фалеса, не цепляясь за конкретную и, разумеется, неверную формулу, в которой эта мысль была выражена самим Фалесом. Вместе с тем это образец объективного, исторически правильного отношения позднейшего мыслителя к своему далекому предшественнику. Именно так понял высказывание Гегеля Энгельс, когда он в «Диалектике природы» привел соответствующее место из гегелевских «Лекций по истории философии», касающееся Фалеса. Современные ученые, в том числе историки науки, нередко поступают иначе: они отвергают с порога положение Фалеса о наличии «души» у магнита как вздорный вымысел, не затрудняя себя поисками рационального смысла в его высказывании. Между тем подлинно исторический, следовательно диалектический, подход требует умения находить даже в неверной форме глубокое, реальное содержание. И это требование целиком применимо к диалектике Гегеля.

4. Движение как единство противоположностей, по Гегелю и согласно современному естествознанию

В одном высказывании Гегеля относительно элеатов утверждается, что «само движение есть именно это действительное единство в противоположности и раздельность обоих моментов в этом единстве. Понять движение — это означает высказать его сущность в форме по-

нятия, т. е. как единство отрицательности и непрерывности; их же сущностью нельзя признать ни непрерывность, ни точечность» (*54*, IX, 238). В этом маленьком отрывке заключена целая программа научных исследований, касающихся природы движения.

В «Философии природы», развивая положение, содержащееся в I пункте, Гегель пишет о движении: «Его сущностью является та черта, что оно есть непосредственное единство пространства и времени... В движение входит время и пространство... Пространство и время наполнены материей...» (*54*, II, 59—60).

Эти общие формулировки были высказаны в те годы, когда в естествознании господствовала еще механика Ньютона. Вдумаемся в их смысл. Если пространство и время суть формы одного и того же наполняющего их содержания — движущейся материи, то они не могут быть внешними ни по отношению к их содержанию (наполнению), ни по отношению друг к другу. Между тем в основе ньютоновской механики лежала трактовка материи (в форме массы) и движения (исключительно механического), а также пространства и времени как внешних к материи и движению и независимых друг от друга форм бытия. Вот эту-то внешность и разобщенность между содержанием и формами бытия Гегель и старался преодолеть в своей натурфилософии. Соответственно он пытается найти в ньютоновской механике такие положения, которые позволяли бы привести во взаимную связь разобщенные формы бытия — пространство и время. С этой целью Гегель анализирует, например, понятие механической скорости. Известно, что скорость v в механике определяется как первая производная пройденного пути s по времени t: $v = \frac{ds}{dt}$. Гегель по-своему интерпретирует это выражение: «Скорость, количество движения, есть пространство в соотношении с определенным протекшим временем» (*54*, II, 59). Этим философ старается обосновать и конкретизировать свои положения, относящиеся к диалектике движения, пространства и времени. (При этом он неточно употребляет термин «количество движения», отождествляя его со скоростью.)

Конечно, механика Ньютона не давала возможности в силу своего ограниченного характера раскрыть в полной мере эту диалектику. Только в теории относительно-

сти (как и в предыдущих случаях) мысли Гегеля, касавшиеся данного круга проблем естествознания и философии, получили на практике свою реализацию. Но если эти гегелевские предвидения нашли свое воплощение в теории Эйнштейна, то и эта теория в свою очередь, несомненно, имела свои гносеологические корни в предшествующей философии, и не нужно забывать, что впервые так отчетливо вопрос о динамике движения, пространства и времени поставил именно Гегель.

Второе положение из содержащихся в приведенном выше высказывании Гегеля гласит: понять движение — значит высказать его сущность в форме понятия. Признание этого чрезвычайно важно именно для современного естествознания, когда так сильно распространено стремление к формализации и математизации. Некоторые естественники порой стремятся вместо содержательного анализа научных понятий условиться обозначать их определенным знаком и на этом поставить точку. Мысль Гегеля, напротив, заключается в том, чтобы в понятиях науки охватить объективный мир. В «Лекциях по истории философии», говоря об Аристотеле, Гегель пишет: «...в природе понятие не существует само по себе, не существует в этой свободе как мысль, а облечено плотью и кровью и ограничено внешностью. Эта плоть и кровь, однако, обладает душой, и последняя есть ее понятие» (*54*, X, 252—253). В таком виде эта концепция звучит явно идеалистически. У понятий вообще нет никакой плоти и крови, в природе существуют материальные вещи, которым эти понятия соответствуют. Но Гегеля надо уметь читать по-ленински, т. е. материалистически. Разбирая то же гегелевское положение об Аристотеле, Ленин писал: «„В природе“ понятия не существуют „в этой свободе“ (в свободе мысли и фантазии *человека!!*). „В природе“ они, понятия, имеют „кровь и плоть“». Здесь Ленин повторяет фразу Гегеля, а далее дает ей оценку: «Это превосходно! Но это и есть материализм. Понятия человека суть *душа* природы — это лишь мистический пересказ того, что в понятиях человека *своеобразно* (это NB: *своеобразно* и *диалектически*!!) отражается природа» (*3*, XXIX, 257).

Ленин поясняет, таким образом, что свобода мысли и фантазии человека не означает субъективизма и произвола в выборе понятий и оперировании ими и что, напро-

тив, понятия в природе имеют плоть и кровь, т. е. являются по своему содержанию объективными.

Ленин и здесь раскрывает рациональный смысл того, что у Гегеля прикрыто идеалистической, мистической шелухой. Нелепо было бы понимать тут Гегеля дословно, но столь же нелепо было бы отвергать все сказанное им из-за того, что оно сформулировано языком идеалиста.

Смысл третьего положения в высказывании Гегеля состоит в том, что нельзя понимать единое как простое сочетание или сложение противоречивых сторон, нельзя сваливать их в кучу или же признавать только одну сторону противоречия, а другую отодвигать на второй план и даже отвергать вовсе. Гегель пишет: «Это — трудность преодолеть мышление, ибо единственным, что причиняет затруднение, является всегда мышление, потому что оно фиксирует в их различении и разъединении моменты предмета, которые на самом деле связаны друг с другом» (*54*, IX, 242).

Отсюда следует: так как мышление вынуждено расчленять противоречие в целях его познания, то затем оно должно находить способ вновь связывать воедино расчлененные ранее стороны. Путь к этому указывает диалектика, и при ее незнании на этом пути неизбежно возникают трудности. В этом случае аналитическое членение противоречия на его противоположные стороны становится гносеологической предпосылкой того, что берется одна сторона без учета другой или складываются эклектически обе стороны противоречия.

С этой точки зрения Гегель разбирает соотношение прерывности и непрерывности. Эта противоположность в истории науки получила свое частное выражение в понимании сущности двух физических объектов природы — света и вещества. Издавна свет считался процессом непрерывным, волнообразным, а вещество — образованием дискретным, имеющим атомистическое строение.

Выдвигая общий вопрос о категориях непрерывности и прерывности, Гегель фактически ставит проблему, являющуюся по существу программой для последующего развития естествознания.

В гегелевской «Науке логики» раздел о количестве как раз начинается с анализа категорий (определений) непрерывности и прерывности. Философ пишет: «Так как каждая из двух противоположных сторон содержит в са-

мой себе свою другую и ни одна из них не может быть мыслима без другой, то из этого следует, что ни одно из этих определений, взятое отдельно, не истинно, а истинно лишь их единство. Это есть истинно диалектический способ рассмотрения этих определений, равно как и истинный результат» (*54*, V, 214).

И дальше: «Дискретность есть подобно непрерывности момент количества...» (*54*, V, 217).

Во всей дальнейшей истории физического учения о веществе и свете это гегелевское положение нашло свое реальное воплощение: от аналитического расчленения противоположностей прерывности и непрерывности и абстрактного их противопоставления друг другу развитие науки двигалось к синтетическому раскрытию их конкретного единства как в учении о свете, так и в учении о веществе. Подтвердилось положение Гегеля, что ни одна из этих противоположностей не истинна, когда она взята абстрактно и противопоставлена другой противоположности, но истинно только их единство. До конца первой четверти XX в. физика шла в основном по пути определения либо прерывности, либо непрерывности, и только с возникновением квантовой механики это противоречие было снято диалектическим путем. Квантовая механика впервые реализовала единство указанных противоположностей.

В свое время в «Диалектике природы» Энгельс писал об аналогичной проблеме делимости материи; он отмечал, что «Гегель очень легко разделывается с этим вопросом о делимости, говоря, что материя — и то и другое, и делима и непрерывна, и в то же время ни то, ни другое, что́ вовсе не является ответом, но теперь почти доказано» (*1*, XX, 560). Квантовая механика, начиная с первых работ Луи де Бройля, выдвинула положение о том, что в области микроявлений с каждой частицей (т. е. дискретным образованием материи) сопоставляется определенная волна (непрерывное образование) и, наоборот, с каждой волной — определенная частица, так что здесь имеет место как раз то самое единство противоположностей прерывного и непрерывного, о котором как об истинной диалектике писал Гегель и на которое обратил внимание Энгельс почти 100 лет назад.

Именно на это же обстоятельство со ссылкой на Гегеля (на его «Науку логики») обратил внимание Энгельс

в другом месте «Диалектики природы», где он подчеркнул противоречие непрерывной и дискретной материи (см. *1*, XX, 560).

Интересно отметить, что и в области физической химии развитие науки шло тем же путем: от ранее разорванных противоположностей прерывности и непрерывности наука в конце концов пришла к признанию их единства. Об этом свидетельствовала уже гидратная, или химическая, теория растворов Д. И. Менделеева в конце XIX в. и особенно физико-химический анализ Н. С. Курнакова в XX в. Так, Курнаков писал: «Совершенно ясно, что в равновесных системах дискретность и непрерывность взаимно сочетаются и существуют рядом друг с другом... Мы видим приложение диалектического принципа единства противоположностей. Замечательная мысль Гегеля о том, что «величина в непрерывности имеет непосредственно момент дискретности», получает здесь реальное осуществление» (*107*, 134).

Так и физика и химия различными путями приводили к одному и тому же — к раскрытию истинной диалектики, состоящей в признании единства противоположностей дискретности и непрерывности как в отношении света, так и в отношении вещества.

5. Необходимость изучения трудов Гегеля с материалистических позиций современными естествоиспытателями

Изложенное выше убедительно свидетельствует, что глубокое понимание многих коренных проблем современного естествознания требует подхода к ним с позиций материалистически истолкованных положений Гегеля.

Философское обобщение результатов естественных наук в наше время, равно как и дальнейшая разработка самой материалистической диалектики как науки, неразрывно связано с материалистическим толкованием Гегеля.

В свое время (в 1878 г.) Энгельс писал, что он считает обязательным для современных ему естествоиспытателей изучение трудов Гегеля. В старом предисловии к «Анти-Дюрингу» Энгельс указывал, что диалектика до сих пор «была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем.

Но именно диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она представляет аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой» (*1*, XX, 367).

Отметив, что вместе с гегельянством была выброшена за борт и диалектика как раз в тот момент, когда только она одна могла помочь естествознанию выбраться из теоретических трудностей, Энгельс подчеркивает далее, что классическая немецкая философия от Канта до Гегеля, содержащая диалектику, является особенно близкой естествоиспытателям, его соотечественникам. «Но учиться диалектике у Канта было бы без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор как в произведениях *Гегеля* мы имеем обширный компендий диалектики, хотя и развитый из совершенно ложного исходного пункта» (*1*, XX, 370).

И Энгельс выражал надежду, что, может быть, придет такое время, когда «станет возможным опять заговорить перед естествоиспытателями о Гегеле, не вызывая этим у них той виттовой пляски, в которой так забавен г-н Дюринг» (*1*, XX, 370).

Много лет спустя (в 1892 г.) Энгельс вновь со всей силой подчеркнул это же обстоятельство. В некрологе о своем покойном друге химике Карле Шорлеммере Энгельс писал, что Шорлеммер «был, пожалуй, единственным в свое время известным естествоиспытателем, который не пренебрегал изучением презираемого тогда многими, но высоко ценимого им Гегеля. И вполне справедливо. Кто желает что-либо достичь в области теоретического, общего естествознания, тот должен рассматривать явления природы не как неизменные величины, какими их считает большинство исследователей, а как величины изменчивые, текучие. А этому еще и поныне легче всего научиться у Гегеля» (*1*, XXII, 323).

Незадолго перед тем, 1 ноября 1891 г., Энгельс писал К. Шмидту, что без Гегеля, конечно, обойтись невозможно и притом нужно время, чтобы его переварить, и что малая «Логика» в «Энциклопедии» — очень хорошее начало. И Энгельс дает подробнейшие методические и методологические советы, как надо изучать Гегеля.

Спустя 30 лет в совершенно иных исторических усло-

виях, когда в нашей стране победила пролетарская революция, В. И. Ленин высказал аналогичные мысли в адрес современных ему естествоиспытателей, рекомендуя им и всем философам-марксистам изучать с материалистических позиций работы Гегеля. В статье «О значении воинствующего материализма» (1922) Ленин разработал конкретную программу по всесторонней разработке гегелевской диалектики с позиций философского материализма. Но эта программа до конца не выполнена и поныне. В первое время ряд философов и естествоиспытателей в нашей стране горячо взялись за ее выполнение, но сделали много ошибок, о чем и предупреждал Ленин. Однако, вместо того чтобы устранить эти ошибки и направить всю работу по материалистической переработке гегелевской диалектики по правильному, указанному Лениным, пути, некоторые упрощенцы предпочли вообще отказаться от этого трудного дела. Они объявили Гегеля реакционером, извратителем диалектики, у которого сегодня вообще ничему нельзя научиться. Да и чему бы, с их точки зрения, можно было учиться у представителя аристократической реакции на французскую революцию XVIII в.?

Выдвигался при этом и тот довод, что поскольку Маркс и Энгельс уже совершили революционный переворот в философии и произвели материалистическую переработку гегелевской диалектики, то якобы бессмысленно теперь вновь обращаться к Гегелю и совершенно бесполезно затрачивать на изучение его трудов время и силы. Утверждалось, что если во времена Энгельса можно было говорить о ненужности изучать диалектику по Канту, поскольку у Гегеля она изложена гораздо лучше, то теперь изучать ее нужно только по произведениям классиков марксизма-ленинизма, но отнюдь не Гегеля.

Дело дошло до того, что изучение трудов Гегеля не только не рекомендовалось естествоиспытателям, но даже при подготовке будущих специалистов-философов этому не уделялось достаточно серьезного внимания.

Между тем образец того, как нужно изучать и перерабатывать с материалистических позиций диалектику Гегеля уже после того, как Маркс и Энгельс создали свою материалистическую диалектику, дал не кто иной, как Ленин. Именно этому посвящены в основном его «Философские тетради». Н. К. Крупская впоследствии вспоминала: «Советы, которые дает Владимир Ильич в статье

о воинствующем материализме сотрудникам журнала «Под знаменем марксизма», как работать над Гегелем, заключают в себе горячее, хотя не высказанное до конца пожелание, чтобы та работа, которую проделывал сам Ильич в области философии и ее популяризации, нашла своих продолжателей. Весной 1922 г. уже чувствовал Ильич, что силы его уходят, и хотелось ему, чтобы работа не оборвалась» (*104*, 59).

Таким образом, всякие ссылки на то, будто в наше время дальнейшая материалистическая переработка гегелевской диалектики утратила, дескать, свое значение, не имеют абсолютно никакого основания.

Что же касается довода, будто после трудов Маркса и Энгельса не следует больше заниматься Гегелем, то можно привести следующее соображение, содержащееся в ленинских «Философских тетрадях»: «*Афоризм*: Нельзя вполне понять „Капитала" Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса $^1/_2$ века спустя!!» (*3*, XXIX, 162).

Это значит, что необходимость изучения диалектики Гегеля не только не снимается в результате появления работ Маркса и Энгельса, но как раз, наоборот, становится еще более важным делом — именно для понимания их работ.

В трудах Гегеля еще и сегодня можно вновь и вновь искать и находить те диалектические идеи, тот подход к актуальным вопросам современности, который при правильном материалистическом понимании и сейчас позволяет преодолевать влияние метафизики, механицизма, догматизма, эклектики, вскрывать ограниченность недиалектического мышления, препятствующую дальнейшему развитию современного научного знания. Наша обязанность не в том, чтобы отмахиваться под любыми благовидными предлогами от задачи, поставленной перед нами Лениным полвека назад, а в том, чтобы эту задачу выполнить в полной мере и с должным успехом.

Раздел III

ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

XIII

О ДОСТОИНСТВАХ И НЕДОСТАТКАХ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ В СВЯЗИ С ПРИНЦИПОМ ИСТОРИЗМА

Определяя исторические заслуги Гегеля, Маркс характеризует его как мыслителя, который первым дал исчерпывающую картину общих форм диалектического движения. Блестящей иллюстрацией этого является логика Гегеля, в которой он «воспроизвел образ действительности и определил метод ее постижения, который также является картиной мира» (*136*, 150). Последовательное применение диалектических принципов к анализу познания позволяет философу дать всестороннее исследование всей системы логических категорий в их становлении и развитии, в их связях и взаимопереходах. В силу этого познание выступает в качестве процесса восходящего развития, имеющего определенные формы, включающего необходимые ступени и подчиняющегося объективным закономерностям.

Глубже, чем кто-либо до Маркса, поняв диалектику гносеологического процесса, Гегель пытается дать его анатомию, что и обусловливает непреходящую историческую ценность гегелевской концепции, послужившей одним из источников научной теории познания.

Наиболее ценным в логике Гегеля является ее результат — диалектический метод, однако историческая заслуга Гегеля состоит не только в создании, но и в сознательном применении диалектического метода. Благодаря этому через все сочинения философа красной нитью проходит «великолепное понимание истории, и повсюду материал рассматривается исторически, в определенной, хотя и абстрактно извращенной, связи с историей» (*1*, XIII, 496). И хотя мировая история должна была, по замыслу Гегеля, служить лишь проверкой хода его собственного мышления, хотя правильное отношение между

мышлением и действительностью было перевернуто и поставлено на голову, тем не менее «развитие его мыслей всегда шло параллельно развитию всемирной истории», благодаря чему «реальное содержание повсюду проникало в философию» (там же). И именно благодаря систематическому применению инструментов диалектического анализа, благодаря настойчивому стремлению Гегеля в каждой из исследуемых областей философского знания найти и указать проходящую через них нить развития его выступление, по характеристике Энгельса, «везде составило эпоху» (*1*, XXI, 278).

Философ, правда, не был до конца последователен в осуществлении принципа историзма. Это находит свое выражение в первую очередь в том, что указанный принцип, по Гегелю, оказывается неприложим к царству природы. Помимо того, гегелевский историзм не отличается должной последовательностью и в тех разделах учения, где он осуществляется философом с наибольшей полнотой. Тем не менее разработка и осуществление принципа историзма составляют выдающуюся заслугу немецкого мыслителя.

Выражением указанного принципа является прежде всего требование конкретно-исторического подхода ко всем исследуемым явлениям. Для Гегеля характерно требование рассматривать всякое явление как продукт определенных (природных, социальных) условий. Помимо того, Гегель конкретизирует и углубляет это требование. Всякое явление, с его точки зрения, — это продукт не только данных, наличных условий (во всей их совокупности), но и предшествующего развития. Ибо коль скоро определенные условия порождают данное явление, то и изменение этих условий оказывает определенное воздействие на само явление. Последнее не остается неизменным, раз навсегда данным, оно изменяется вместе со средой, его порождающей. Кроме того, явления способны обретать значение, выходящее за рамки породивших их условий (ступени развития сознания, например, обладают «объективным» содержанием, ибо они причастны «абсолютному духу», хотя возникают и уничтожаются вместе с соответствующими условиями). Наконец, понимание любого явления (природного и общественного) возможно, по Гегелю, на основе не только истории данного явления, но и в связи с историей всех форм жизни, а это

требует всестороннего рассмотрения всей совокупности явлений, не только непосредственно порождающих исследуемое явление, но и связанных с ним косвенно.

Таким образом, исходные требования историзма вызывают к жизни проблему взаимодействия (действие, по Гегелю, зависит не только от природы субстанции, оказывающей воздействие, но и от природы субстанции, испытывающей воздействие), проблему всеобщей связи и взаимосвязи, в анализе которой философ стремится к диалектическому истолкованию принципов детерминизма: взаимодействие рассматривается им как высшая категория по отношению к простой каузальности (как понятое в полном развитии каузальное отношение).

Идея всеобщей связи, неоднократно высказываемая философом, проблема взаимодействия неразрывно связаны с проблемой движения, изменения, развития. Движение, изменение, по Гегелю, составляют принцип диалектики. Содержание этого изменения составляет смена старого новым, осуществляемая в форме скачка, в форме диалектического отрицания, движущей силой которого выступает борьба противоречивых тенденций, причем новое, приходящее на смену старому (отрицающее его и сохраняющее положительное в его содержании), является качественно отличным и притом высшим этапом развития, в силу чего весь процесс в целом имеет прогрессивную направленность. Настоящее можно объяснить только исходя из прошлого (попытка такого объяснения и составляет цель гегелевской «Философии истории»), в связи с чем Гегель и выдвигает принцип «мыслящего рассмотрения истории», подвергая критике старые, оказавшиеся несостоятельными способы ее рассмотрения. Иными словами, философ выдвигает в качестве руководящего принципа исследования принцип историзма, осуществление которого требует анализа всей совокупности условий, порождающих данное явление и его эволюцию, анализа самого процесса становления и развития этого явления как момента общей цепи развития во всем богатстве его взаимосвязей и взаимодействий, определения его содержания, характера и исторической роли.

Интересно отметить, что зачатки исторического подхода к общественным явлениям встречаются уже в ранних произведениях Гегеля (см. *226*), в них же формируется и зародыш диалектического понимания истории

(в частности, понимание всего процесса исторического развития как результата деятельности самих людей). Тот же диалектический принцип конкретно-исторического подхода к анализу общественных явлений и революционную идею закономерности смены устаревшего, отжившего новым философ формулирует в рукописи «Позитивность христианской религии» (1795—1796). В работе «О различных способах рассмотрения естественного права» (1802) Гегель впервые четко высказывает мысль о скачкообразном характере исторического развития и признает (в работах 1805—1806 гг.) закономерность скачка, историческую необходимость революции (в частности, французской). В этих же работах («Система нравственности» и «Реальная философия») он указывает на роль труда в становлении личности и общества и характеризует процесс истории как развитие через борьбу и отрицание одних форм другими.

Эти диалектические идеи получают дальнейшее развитие в «Феноменологии духа» Гегеля, где высказываются гениальные догадки о роли труда как основы исторического прогресса, о подлинных творцах человеческой истории и т. д. В этой работе философ чрезвычайно близок к пониманию материальной основы формирования общественного организма. Анализируя проблему отчуждения, Гегель приходит к рассмотрению всех, в том числе и духовных, богатств общества в качестве результатов овеществленного труда, продуктов материализации сущностных сил человека. Это ставит перед ним задачу объяснения фактов конкретной истории и объяснения закономерностей ее развития.

Идеи диалектики и историзма в анализе общественных явлений получают свое развитие и в последующих сочинениях философа. И если в «Феноменологии духа» он чрезвычайно близок к пониманию материальной основы общества, то в «Науке логики» мыслитель вплотную подходит к материалистическому пониманию истории в своей оценке значения производства орудий для человеческой истории.

Несомненная заслуга философа состоит в том, что он не только обосновывает идею закономерности исторического процесса, но и акцентирует роль самих людей как творцов этой истории. Отсюда и стремление Гегеля рассматривать исторический процесс и самого человека в его

развитии, причем развитие осуществляется отнюдь не гладко, а через борьбу противоречивых тенденций и сил, и при всей сложности своего пути идет по восходящей (но отнюдь не прямой) линии, т. е. является в конечном итоге прогрессивным.

Таким образом, гегелевская философия истории является попыткой преодолеть ограниченность современной ему науки на путях историзма и диалектики. Причем достоинства его концепции сказываются не только в постановке наиболее общих проблем, но и при анализе частных, конкретных вопросов. Весьма интересны мысли философа о роли исторической личности и творческой деятельности народа, об обмене, товарном фетишизме, о капитале как самовозрастающей стоимости, об отношениях индивида и общества, об антагонистическом характере прогресса и исторических судьбах личности и т. д.

Последние проблемы связаны с гегелевским учением о так называемом гражданском (т. е. буржуазном) обществе, где с особой силой проявляется гениальная прозорливость философа.

Признавая историческую неизбежность капитализма и его прогрессивность по сравнению с феодализмом (и это выгодно отличает его от различного рода сентиментальных критиков капитализма), Гегель не только не закрывает глаза на противоречия, раздирающие буржуазное общество, но и стремится к их анализу, выяснению их причин, ищет средства их преодоления (чем выгодно отличается от современных апологетов капитализма). Философ анатомирует буржуазную экономику, высказывая гениальные догадки о товарном фетишизме, о товарном характере всех отношений общества капитала, где все, в том числе и духовные, способности человека становятся предметом купли-продажи. Он глубоко анализирует проблему отчуждения и дает точную картину положения индивида, которому в буржуазном обществе противостоят как внешние, чуждые, отчужденные все силы этого общества, в числе которых и результаты его собственной деятельности. Философ показывает пагубные последствия капиталистического разделения труда, уродующие человека, и поляризацию богатства и нищеты, приводящую к духовному оскудению масс. Он справедливо усматривает антагонизм труда и капитала в самой сущности буржуазной системы и, не ограничиваясь анализом экономики

капитализма, исследует все основные области социальных отношений, обнажая царящий в них антагонизм. Он разгадывает антагонистический характер прогресса в условиях капитализма, обнаруживает пороки буржуазной демократии, метко характеризует психологию буржуа, делает вывод о враждебности этого общества искусству и художественному творчеству. Гегель глубоко проник в природу буржуазного общества и закономерности его динамики, сформулировав исключительно ценную мысль, что реализация этих закономерностей осуществляется через конкурентную борьбу. Вместе с тем несомненным достоинством Гегеля является и то, что он постиг и некоторые существенные тенденции развития капиталистической системы, предугадав тем самым в известных аспектах будущее «гражданского общества» (например, говоря о преодолении национальных рамок и распространении буржуазных противоречий на область межгосударственных отношений).

Наконец, заслугой философа является и данная им острая критика реакционных политических теорий (исторической школы права, реакционной идеологии романтизма и др.).

Принцип историзма, идея закономерности развития блестяще применены Гегелем и к анализу истории философии, в результате чего последняя предстает как процесс закономерной смены объективно обусловленных ступеней, из которых каждая новая ступень, будучи высшей по отношению к предшествующей, сохраняет ее в себе в снятом виде, удерживая все позитивное в ее содержании, и в свою очередь, будучи исторически ограниченной, отрицается новой, более высокой ступенью, причем движущей силой этого поступательного развития является внутреннее противоречие движения философских идей, так называемая внутренняя «диалектика форм». Применив диалектику в качестве основного методологического принципа историко-философского исследования, философ по-новому определил не только метод, но и сам предмет этого исследования. История философии в гегелевской концепции предстает уже не как традиционная галерея пестрых мнений, конгломерат субъективно-умозрительных конструкций, произвольно сформулированных авторами и столь же произвольно интерпретируемых комментаторами. История философии, по Гегелю, — это не исто-

рия человеческих заблуждений, а история становления абсолютной истины.

Постановка вопроса об историко-философском исследовании на научную почву составляет главное, но не единственное достоинство гегелевской концепции. Философ, в частности, не только выдвигает требование конкретно-исторической оценки отдельных философских учений, но пытается и сам реализовать это требование, результатом чего являются глубокое понимание и объективная оценка отдельных систем. Гегель, например, подвергает обстоятельной критике многих мыслителей, выявляет ограниченность их воззрений, причем не только когда речь идет о его антиподах-материалистах, но и когда анализируются взгляды идеалистов и агностиков (Фихте, Беркли, Юма и др.). В истории философии Гегеля содержится и оценка действительных достоинств многих мыслителей и философских школ, в частности Гераклита, отдельных аспектов французского Просвещения и т. д.

В конечном итоге в своей интерпретации истории философии как науки Гегель оказывается значительно выше не только своих, но и многих наших современников — буржуазных историков философии.

Исключительно ценные мысли содержатся и в эстетике Гегеля, в которой ему во многом удалось успешно реализовать идею историзма. Сама теория искусства строится им на основе исследования различных видов, жанров и стилей искусства, историческое возникновение и смена которых рассматриваются как закономерный процесс. При этом периоды расцвета и упадка искусства философ ставит в определенную связь с характером общественного производства, не впадая при этом в вульгаризацию, не устанавливая прямой механической зависимости между состоянием искусства и уровнем развития производства. Чрезвычайно важен взгляд Гегеля на искусство как на определенную форму отношения к миру, истолкование искусства как очеловечения внешнего мира. Что же касается уже упоминавшейся гегелевской идеи о враждебности буржуазного общества искусству, получившей творческую разработку у Маркса, то современная действительность является убедительным свидетельством гениальной прозорливости Гегеля.

Наконец, и в философии религии немецкого мыслителя содержится немало ценных мыслей в духе историзма

(о причинах возникновения, закономерности и формах ее развития, о связи религии с иными формами общественного сознания и различными сторонами жизни общества и его институтами, с государственным устройством в частности, и т. д.). И хотя сам Гегель далек от атеизма, споры вокруг его учения стали одним из отправных пунктов в процессе возникновения атеизма младогегельянцев.

Уже этот достаточно беглый обзор позитивных моментов философии Гегеля свидетельствует о том, что в его учении трудно найти раздел, который бы не был представлен ценнейшими мыслями и гениальными догадками, перечислить которые в более или менее полном виде практически почти невозможно. Однако среди всех этих положений невозможно найти хотя бы одно, которое нельзя было бы сопроводить определенным «но». Позитивное в учении Гегеля неизменно соседствует с негативным, сопровождается им, неразрывно с ним связано. Причем речь идет не просто об ограниченности, от которой не застрахован в принципе ни один мыслитель (хотя бы в силу исторической обусловленности его воззрений) и которой практически не избежал ни один философ до Маркса (в силу либо метафизичности, либо идеалистического характера воззрений). Речь идет об одной из специфических особенностей самой философии Гегеля — ее глубокой внутренней противоречивости, одной из форм проявления которой и является сочетание в ней позитивного и негативного, прогрессивного и консервативного.

Идеалист Гегель извращает действительное отношение между материальным и идеальным, что сказывается роковым образом на всех разделах его учения и на всей его системе в целом. Не случайно Маркс в своем анализе «Феноменологии духа» — этого «истинного истока и тайны гегелевской философии» (*2*, 624) — характеризует ее как *«самую консервативную философию»* (*1*, II, 210).

В результате и процесс познания претерпевает у Гегеля ту же трансформацию, оказывается перевернутым. И хотя философ, как указывалось выше, стремится проникнуть в диалектическую природу этого процесса, хотя в диалектике понятий он угадывает диалектику вещей, мир этих вещей оказывается растворенным в логических категориях, понятие объявляется сущностью и демиургом самого мира, а самосознание провозглашается *«единственной и всеобъемлющей реальностью»* (*1*, II, 210).

Да и сам процесс познания оказывается ограниченным, получает завершение в самосознании духа. Хотя философ и исследует формы сознания в их взаимосвязи и в их отношениях с иными сторонами общественной жизни, существо этой связи не улавливается мыслителем, а самим формам познания отводится пассивная роль лишь постижения действительности, да и конечная цель этого постижения — примирение сознания с действительностью. Центральная идея гегелевской гносеологии — идея единства исторического и логического — приобретает извращенный смысл, логическое получает приоритет, а историческое выступает лишь как подчиненный момент, как отражение логического, как его тень и в конечном итоге растворяется в нем. В результате гениальные идеи гегелевской логики уживаются с совершенно ошибочными и явно антинаучными. В конечном итоге главный результат логики Гегеля — его диалектический метод — оказывается отнюдь не подлинно научным методом исследования.

Таким же противоречивым сочетанием позитивных и негативных моментов характеризуется и гегелевская концепция философии истории. Главное ее достоинство — идея закономерности исторического развития, однако сама эта идея трактуется отнюдь не исторически. Философ фактически увековечивает стихийный характер исторического развития, наконец, само развитие в конечном итоге отрицается в том смысле, что оказывается ограниченным. Действительно, коль скоро реальный исторический процесс сводится Гегелем к движению духа (от в-себе-бытия к для-себя-бытию), то и истолкование истории приобретает фаталистический характер. Философу присущ телеологический взгляд не только на природу, но и на историю. Гегель, правда, пытался, хотя и безуспешно, преодолеть исторический фатализм, акцентируя на активной роли личности, а гегелевское учение об имманентной целесообразности было направлено своим острием против вульгарной телеологии Вольфа, поскольку учение Гегеля о цели есть по существу учение о внутренней закономерности предмета. Кроме того, в противовес своему исходному телеологическому пункту философ высказывает догадку о том, что исторический процесс в целом невозможно предопределить по его конечным результатам. Но фаталистический и телеологический моменты не единственное свидетельство ограниченности, антиисторич-

ности гегелевской трактовки понятия исторической закономерности. Дело в том, что его дефиниция понятия «закон» при всех ее частных достоинствах, отмеченных В. И. Лениным в «Философских тетрадях», весьма абстрактна (Гегель, в частности, не рассматривает какие-либо разновидности закономерностей), гегелевское учение о законе, понимаемом как стадия саморазвития идеи (а не природного или общественного явления или их познания), мистично.

Ограниченность гегелевской концепции сказывается и в его теории революции. Хотя философ признает закономерность революции при переходе к новому историческому этапу, он наделяет революцию исключительно негативными, разрушительными функциями, а в конечном итоге отдает предпочтение духовной эволюции, т. е. реформации, и сводит сущность общественных преобразований к изменениям в сфере сознания. В результате политическая революция в будущем, по Гегелю, оказывается невозможной.

Центральной категорией философии Гегеля является понятие «противоречие», однако проблема противоречий в конечном итоге получает у него ложное истолкование, на что специально обращали внимание классики марксизма-ленинизма. Хотя развитие осуществляется через борьбу противоречий, последние рассматриваются философом преимущественно не как побудительная причина дальнейшего движения, а скорее как результат предшествующего движения (т. е. односторонне), а разрешение их сводится к примирению сторон противоречий. Философ абсолютизирует единство противоположностей. Так, все противоречия общественной жизни снимаются в государстве, в прусском государстве в частности. Гегелевская теория государства — самый слабый пункт в его философии истории, но показывающий особенно наглядно непоследовательный, компромиссный характер его воззрений, наиболее ярко выявляющий классовую ограниченность его позиции.

Непоследовательность исторической концепции Гегеля постоянно проявляется в его учении о «гражданском обществе». Осознавая в известной мере, что возникновение государства есть результат классового расслоения общества на эксплуататоров и эксплуатируемых, философ вместе с тем рассматривает экономическое неравен-

ство, классовое расслоение как естественное и, более того, правомерное явление, оправдывая и даже увековечивая его так же, как он увековечивает и частную собственность. При этом философ не видит истинной роли частной собственности как основы эксплуатации. Ограниченность Гегеля сказывается и в том, что он не осознает классового характера права в буржуазном обществе, не видит антагонизма между стремлением к свободе и сохранением частной собственности, двойственного характера труда в условиях капитализма и т. д. В конечном итоге философ при всей его проницательности не видит преходящего характера буржуазного общества, объявляет его конечным пунктом исторического движения человечества, т. е. увековечивает не только отдельные институты, но и капиталистическую систему в целом, мистифицируя всю историю. В силу этого, как отмечает Маркс, гегелевская философия истории «оказывается лишь историей философии — его собственной философии» (*1*, IV, 132).

Что же касается самой истории философии Гегеля, то и для нее характерно сочетание позитивных и негативных моментов. Отмеченная выше непоследовательность мыслителя в истолковании проблемы развития сказывается и в этой части учения. Здесь мы встречаем все ту же мистификацию, в силу которой развитие и смена философских систем рассматриваются лишь как проявление развития абсолютной идеи, а историческое выступает как отражение логического. Сам поступательный характер развития истолковывается упрощенно, как исключительно восходящее развитие, поскольку учитывается лишь преемственность в соотношении философских систем. Гегель, правда, не отрицает наличия противоречащих друг другу систем в истории философии вообще, но рассматривает их лишь как моменты становления абсолютной истины, не принимая во внимание возможность их сосуществования во времени, как не учитывает он и моменты известной деградации философской мысли, периоды упадка и отступлений. Последнее обстоятельство обусловлено тем, что развитие философской мысли в представлении Гегеля не опосредуется классовой борьбой и связь между философией и породившей ее эпохой истолковывается им упрощенно. Хотя философ впервые выдвинул мысль о связи философии с эпохой, со всеми прояв-

лениями общественной жизни (государственным устройством, политикой, гражданской историей, искусством, религией и т. д.), он подобно всем мыслителям до Маркса не смог проникнуть в существо этой связи, понять истинный ее смысл. К тому же эта связь истолковывается односторонне: обратное воздействие философских идей на общественную жизнь отрицается. Что же касается воздействия эпохи на философские системы, то рождение их, по Гегелю, происходит в переломные моменты (и в этом сказывается огромное историческое чутье Гегеля), однако оно связано не с возникновением нового общества, а с завершением развития старого. Поскольку мировой прогресс, по Гегелю, уже завершен, а задача философии сводится к познанию прошлого и настоящего, философия не имеет будущего. Венцом развития оказывается собственная философская система Гегеля. Таким образом, и здесь, стремясь проследить нить развития, проходящую через всю историю философии, Гегель приходит к парадоксальному результату — к отрицанию самой идеи развития.

Историко-философская концепция Гегеля страдает и другими недостатками. Он, в частности, отрицает сам факт наличия философии у народов Востока, пренебрежительно относится к культуре некоторых народов (игнорирует славянскую культуру), возвеличивает историческое значение культуры германцев и допускает иные проявления национализма.

Партийность гегелевской позиции сказывается также в его явных симпатиях к идеалистам и в его столь же явных антипатиях к материалистическим учениям.

Позитивное и негативное в философии Гегеля (и это очевидно уже из изложенного) не просто постоянно сочетаются друг с другом, не просто соседствуют, а вступают в различные, и притом весьма сложные, отношения. Позитивное и негативное у Гегеля постоянно отрицают и порождают друг друга. И это их взаимоотрицание выступает как форма их связи, форма их внутреннего единства. В силу этого и дифференциация противоположных моментов составляет исключительно трудную, порой недостижимую задачу. Эта противоречивость, пронизывающая всю философию Гегеля, в конечном итоге является результатом главного и поистине рокового противоречия учения Гегеля — противоречия между консервативной си-

стемой и революционным методом его учения. Противоречие это не остается внешним, проявляется не между частями или компонентами философии Гегеля, а проникает в само их содержание, в том числе и в саму систему, и в сам метод.

Если основное противоречие внутри гегелевского метода, выступающее в форме связи идеализма и диалектики, придает идеалистический характер диалектике Гегеля, в силу чего последняя предстает и как противоречивая в своем существе, и как антипод материалистической диалектике, то проникновение основного противоречия в систему Гегеля имеет порой противоположный, т. е. положительный, результат. Здесь отношение революционного и консервативного в силу все той же их связи принимает зачастую форму отрицания последнего первым, в результате чего сами идеалистические формулы наполняются материалистическим содержанием. И если диалектику Гегеля неизменно (и вполне справедливо) характеризуют как идеалистическую, то не следует забывать, что и идеализм Гегеля должен быть охарактеризован как диалектический идеализм.

Хотя и природа, и общество, и сама деятельность человека у идеалиста Гегеля сводятся в конечном итоге к сознанию, сколько гениальных, подлинно научных мыслей высказывает философ по всем этим проблемам!

Весьма показательно в этом отношении исходное положение всей гегелевской философии — идея тождества бытия и сознания. Это идеалистическое решение основного вопроса философии служит отправным пунктом для чрезвычайно важных и ценнейших выводов. Оно было выражением идеи единства бытия и сознания, т. е. идеи философского монизма, и, следовательно, основой для преодоления дуализма; оно вместе с тем и основа для преодоления агностицизма. В этом положении имплицитно содержалась мысль о естественном происхождении сознания, ведущая к истолкованию сознания как исторически возникающей высшей формы движения материи. В нем же содержится идея рациональности, логичности, познаваемости всего сущего, связанная в конечном итоге с идеей его закономерности, и т. д. и т. п.

Реалистическое содержание действительно пронизывает все разделы идеалистической философии Гегеля, в которой, по характеристике Энгельса, содержатся «бес-

численные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность (*1*, XXI, 278).

Духом историзма насыщены многие разделы гегелевского учения, и в реализации этого принципа Гегель сделал неизмеримо больше, чем кто бы то ни было из его предшественников.

XIV

«ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ» ГЕГЕЛЯ

(к вопросу о генезисе социального расчленения)

Гегелевская «Философия истории» по праву считается важнейшим теоретическим источником исторического материализма, первой фундаментальной попыткой применения диалектики в интерпретации всемирной истории.

Вопрос о причине, характере и последствиях социального расчленения, ядром которого является классовая дифференциация общества (см. *162*, 120—123), — один из центральных в философии истории. Естественно, не мог его обойти и Гегель, вклад которого в исследование этой проблемы до сих пор, по-видимому, не получил должной оценки *.

Социальное расчленение (этот термин в данном случае тем более приемлем, что Гегель не различал достаточно четко касты, сословия и классы) рассматривается автором «Философии истории» с позиций диалектического историзма. Генезис и развитие социального расчленения выступают, по Гегелю, как закономерное следствие развертывания абсолютной идеи, а не как нечто существующее неизменно или возникающее катаклически, одномоментно, и опираются помимо идейной борьбы (см. *54*, VIII, 24) на усиление имущественного неравенства (см. там же, 220). Появление социального расчленения выступает как «форма *начала* всемирной истории» (там же, 61), как отрицание «доисторической» (в смысле первобытнообщинной, доклассовой) истории. В содержательном плане этот процесс характеризуется Гегелем как «изолирование индивидуумов друг от друга и от целого» (там же, 73).

---

* В известной мере эта проблема затрагивается в работе Б. Ф. Поршнева (*151*).

Социальное расчленение при своем возникновении и развитии реализуется как ряд закономерных стадий и форм. Собственно в «чистом», первоначальном виде этот процесс протекает на Древнем Востоке. В античном и германском мире социальное расчленение есть результат внутреннего развития на фундаменте, созданном предшествующими цивилизациями и ставшем доступным другим народам вследствие исторических контактов, которые в силу этого нельзя исключить при анализе данной проблемы.

Древний Восток — историческая родина социального расчленения. В Китае оно намечает свои контуры в системе социального регулирования патриархального деспотизма, опирающегося на отождествление семейных и государственных принципов, выливаясь затем в социальные ранги, аналогичные ступеням старшинства (см. *105*, 190—249); в Индии выливается в касты, выросшие на племенной экзогамии и примитивном разделении труда (см. *37*, 162—176; *102*, 60—62; *183*); в Персии и затем в Египте — в классические формы военно-теократического восточного деспотизма, не доводящего, однако, разделение труда и дифференциацию социальных групп до крайностей индийского кастового строя и не являющегося столь патриархально-жесткими, как в Китае, ибо здесь, по справедливому замечанию Гегеля, неоднократно потом повторенному Марксом, царь оказывается «лишь абстрактным властителем» (*54*, VIII, 178).

В Персии, как отмечает Гегель, восточный мир достигает своего апогея, а в Египте наиболее рельефно застывает в своей половинчатости и неподвижности. Именно Египет становится связующим звеном, посредником между развившим свои потенции восточным и открывающим новую страницу истории античным греко-римским мирами.

Как раз в эту эпоху на фоне усвоения древневосточной культуры наиболее глубоко обнажается «разрыв между Востоком и Западом» (*54*, VIII, 183), запечатлевший превосходство нового общественного строя в греко-персидских войнах и победоносных походах Александра Македонского.

Внешне за кулисами всех этих событий — в той интерпретации, которую дает им Гегель, — властвует абсолютная идея, а Александр Македонский, Цезарь и другие

«исторические индивиды» отличаются от своих современников прежде всего тем, что могут наиболее чутко уловить ее подспудные потенции и достаточно энергично их реализовать. Вместе с тем внимательный читатель-материалист легко увидит за многочисленными апелляциями к абсолютной идее контуры объективных закономерностей исторического прогресса, но только контуры. Так, замечание Гегеля о том, что кризису восточного мира сопутствовал «переход от патриархального кочевого состояния к земледелию» (*54*, VIII, 184), который, как известно, открывает эпоху плужного земледелия и перспективы колоссального расширения ареалов продуктивной экономики за счет неорошаемых степей и равнин Южной и Средней Европы, — это замечание вполне соответствует результатам современных палеоэкономических исследований (см., напр., *33*).

В более общем плане идея зависимости общественных отношений от форм экономической деятельности, а последних от географических условий производства содержится в разделе «Географическая основа всемирной истории». Здесь, в частности, Гегель формулирует «общие замечания относительно географических различий, а именно то, что скотоводство является занятием обитателей плоскогорий, что земледелием и промышленным трудом занимаются жители низменностей; наконец, торговля и судоходство составляют третий принцип. Патриархальная самостоятельность тесно связана с первым принципом, собственность и отношение господства и порабощения — со вторым, а гражданская свобода — с третьим принципом» (*54*, VIII, 95). Правда, провозгласив этот тезис, Гегель тут же специально оговаривается, что имеет в виду лишь духовную сторону этих процессов. Решающая роль земледелия в древней истории заключается, по его мнению, не в повышении производительности труда и появлении регулярного прибавочного продукта, а в том, что «оно требует предусмотрительности и заботы о будущем», благодаря чему «пробуждается мысль о всеобщем, и уже в этом содержится принцип собственности и промышленности» (там же, 96).

Одним из важнейших компонентов философско-исторической концепции Гегеля является понятие «дух народа». Последний выступает как конкретизация абсолютной идеи в тех или иных естественногеографических ус-

ловиях и исторических ситуациях и одновременно как посредник между различными культурами-цивилизациями, обеспечивающий сохранение и усвоение в новых условиях интеллектуальных достижений прежних эпох.

Такова постановка вопроса Гегелем. Однако в процессе его анализа великий диалектик интуитивно то и дело отрывает «дух народа» от абсолютной идеи и в определенной степени даже противопоставляет ей. Это сказывается, например, в признании влияния различных форм производственной деятельности на развитие взаимоотношения людей; здесь «дух народа» явно «приземлен». Чуть позже Гегель даже оговаривается, что сам по себе «дух по существу есть результат своей деятельности» (*54*, VIII, 74), так же как и «народы суть то, чем оказываются их действия» (там же, 71).

Кстати, народы оказываются в положении, во многом аналогичном положению индивидов, выступая как материал истории и одновременно как орудия духа, который именно благодаря непрерывной многосторонней деятельности самих народов в различных условиях и ситуациях «во многих направлениях многосторонне пробует себя» (*54*, VIII, 70). Как раз на людей (индивидов и народы) возложена реализация подспудных, невидимых взору обывателя предначертаний истории. Всемирно-историческими народы делает именно приобщение к абсолютной идее, своеобразное «озарение» ею, рождающее стремление пробить скорлупу наличного бытия, расчистить дорогу историческому прогрессу. В этом смысле Гегель называет революционером Сократа, всемирно-историческими личностями — Александра Македонского, Цезаря, Лютера, рассматривает как революцию возникновение ислама и т. п.

Однако история в изложении Гегеля отнюдь не является простым материальным аналогом или механическим слепком абсолютной идеи. Историческая реальность и выявление определенных материальных предпосылок социального развития находят свое отражение в напряженной борьбе, которую духу приходится вести с «материей» и в которой он нередко терпит поражение. «...Дух, — говорит Гегель, — не только встречает сопротивление и препятствия в тех внутренних и внешних естественных условиях, в связи с которыми находится его деятельность, но его попытки часто оказываются неудач-

ными благодаря этим естественным условиям, и он оказывается побежденным в борьбе с теми осложнениями, которые часто возникают для него благодаря им» (*54*, VIII, 70).

С понятием «дух народа» тесно связана гегелевская трактовка единства различных, порой прямо противоположных тенденций всемирно-исторического процесса при всей локальной и стадиальной, пространственной и временно́й расчлененности последнего, а также трактовка проблемы соотношения отрицания и преемственности в истории. Генезис социальной дифференциации рассматривается именно под таким углом зрения. Как и всемирная история в целом, этот процесс развертывается не только во времени (что Гегель провозглашает исходным методологическим принципом своей концепции), но и в пространстве. Правда, философ склонен рассматривать пространственное развитие как преимущественно количественное, как простое распространение социальных институтов и форм, свойственное прежде всего «доисторической» истории. Вместе с тем даже в восточном мире, по признанию Гегеля, «пространственной прочности противостоит форма времени. Не изменяясь в себе или в принципе, государства подвергаются бесконечным изменениям по отношению друг к другу...» (*54*, VIII, 100).

Пространственно-временна́я локализация «земных» проявлений абсолютной идеи, конкретизирующихся в виде духа всемирно-исторических народов, позволяет Гегелю диалектически поставить проблему влияния географической среды (пространственного соотношения различных природных зон и типов местности), исторического окружения (пространственно-временно́й взаимосвязи сопряженных исторических линий) и демографических ситуаций на характер и формы развертывания закономерной потенции социального расчленения. Идея связи тех или иных тенденций исторического развития данного периода с областью ее наивысшего проявления (отдельной страной или районом земного шара) — важная методологическая заслуга великого философа.

Этот методологический принцип закономерного «скольжения», перемещения «центра» всемирно-исторического процесса предполагает втягивание, включение в него народов различных стран и континентов, реализацию таким образом своего рода «перебора» различных

вариантов экономического и социального развития. Он проявляется и в общей направленности процесса социального расчленения с Востока на Запад (из природных и исторических условий, способствовавших зарождению цивилизации, в природные и исторические условия, благоприятные для ее расцвета), и в трактовке генетической структуры каждой из его великих эпох, и по отношению к внутреннему развитию отдельных цивилизаций.

«Сперва ареной китайской истории, — констатирует Гегель, — являлся северо-западный уголок, собственно Китай, до того пункта, где Хуаньхэ выходит из гор; ведь лишь впоследствии китайское государство расширилось в южном направлении, к реке Янцзе-Кианг у (Янцзы-цзяну)» (*54*, VIII, 113). В Индии прослеживается движение цивилизации из долины Инда в долину Ганга (см. там же, 136). В долине Нила история, по словам Гегеля, «передвигалась из Верхнего Египта в Нижний, с юга на север» (там же, 188), в Персии — с плоскогорий на речные низменности и морское побережье (см. там же, 165—166). Эта закономерность фиксируется Гегелем и в Греции: «Раньше всего культура развивается во Фракии, на родине Орфея, затем в Фессалии — в местностях, которые впоследствии более или менее отошли на задний план» (там же, 214).

О гигантском историческом чутье Гегеля и колоссальном эвристическом потенциале диалектического метода интерпретации всемирной истории ярко свидетельствует то, что эти выводы, полученные при наличии весьма скудного, фрагментарного материала, порой перемежающегося с вымыслами и мифологией, в основных чертах подтверждаются современной исторической наукой *.

Что же касается самой идеи «блуждания» цивилизаций на ранних этапах истории по ареалам с более или менее постепенной сменой естественногеографических условий, то собственно природный аспект этой идеи недавно реализован советскими географами (Е. Н. Лукашова), создавшими модель-концепцию гипотетического материка, построенную по принципу идеально-постепенной смены географических поясов и основных зональных типов ландшафтов (см. *180*, 14).

---

* Об этом, например, убедительно свидетельствует современная археологическая карта древнейшей Индии (см. *52*, I, 426; *164*).

С влиянием географической среды на историческое развитие тесно связана проблема народонаселения и миграций. Касаясь Греции, Гегель прямо отмечает, что средством снятия назревающих социальных напряжений и неизменным паллиативом реформаторской деятельности легендарных греческих правителей по поддержанию равенства среди свободных была колонизация, переселение избыточного населения полисов на новые земли (см. *54*, VIII, 220).

Вместе с тем великий мыслитель отнюдь не отождествляет преемственность в историческом развитии с внешним ее аспектом, простой передачей и восприятием идей и социальных институтов, хотя четко фиксирует это: «. . .*исторический* переход совершается при соприкосновении персидского мира с греческим. . . Причем с тех пор этот факт постоянно повторяется. Ведь греки передают скипетр и культуру римлянам, а германцы покоряют римлян» (*54*, VIII, 205—206).

Внешнее заимствование, отмечает Гегель, не может быть прочным и эффективным, если оно не попадает на тщательно подготовленную самой историей почву. В этом смысле наиболее благоприятным моментом переноса является эпоха столкновения цивилизации, находящейся в процессе становления и роста, с теми противоречиями, которые завели в исторический тупик цивилизацию, генетически воплотившую в себе предшествующую ступень социально-экономического развития. Ибо «этот плод, — замечает Гегель, — не падает обратно в недра того народа, который его породил и дал ему созреть, наоборот, он становится для него горьким напитком» (*54*, VIII, 75). Философ, в частности, считал, что именно «в Передней Азии возникли все религиозные и все государственные принципы, но лишь в Европе они развились» (там же, 96).

Данная закономерность, заключающаяся в том, что формы производственной деятельности и социальные институты, сложившись как результат развития в определенной природной и исторической среде, нередко требуют для развертывания своих потенциальных возможностей именно переноса в иные природные и общественные условия, находит все большее признание в современной марксистской литературе. В философско-историческом плане сходные идеи плодотворно развивает в рамках разраба-

тываемой им «теории цивилизации» французский марксист Ж.-Ж. Гобло (*219*). К аналогичным выводам пришел известный ленинградский археолог В. М. Массон (см. *118*), обобщив громадный археологический материал, содержащийся в работах неолитической революции.

Еще более глубоко гегелевская идея целостности всемирной истории просматривается в его учении о «сжатом» (конспективном) повторении логики развития предшествующих стадий на каждой новой ступени исторического процесса, а также об изоморфизме социально-политических задач и ситуаций, встающих перед человечеством на сходных этапах развития, протекающего не только на однородных, но и на различных «этажах» (уровнях) истории.

Так, ссылаясь на Фукидида, Гегель говорит о «первобытном состоянии греков» (*54*, VIII, 215). Отражение стадии его разложения и выделения вождей философ видит в поэмах Гомера и связывает с переходом к земледелию, с использованием меди, а затем и железа. Греки вступили на путь классообразования в специфических естественноприродных и исторических условиях (территориальное соприкосновение с восточным миром). Не будучи отягощенным ни патриархально-деспотическими, ни кастовыми «окаменелостями» восточного мира, этот процесс протекал довольно бурно. Уже в древнейшей цивилизации на острове Крит, генетическую и структурную близость которой деспотиям Древнего Востока уверенно отмечает современная историческая наука, по Гегелю, «существовали господствующий класс и другой класс, который был вынужден служить ему и выполнять работы» (*54*, VIII, 215). Характерно, что философ дает этому еще не оформленному и структурно чрезвычайно разнородному «протоклассу» чисто функциональное определение. Именно в материковой Греции он постепенно развился в классические формы рабства, которое «являлось необходимым условием прекрасной демократии», поскольку «гражданин был освобожден от ремесленных трудов» (там же, 239). И наконец, Византия подобно Египту на стыке восточной и античной эпох выполняет функцию аккумуляции и передачи будущим культурам интеллектуального наследия античного мира (развитие которого в его высшей точке было прервано варварами), становясь тем самым необ-

ходимым историческим компонентом формирования культуры германского мира.

В трактовке германского мира Гегель специально подчеркивает внутренне присущее последнему как «царству целостности» «определенное *повторение прежних эпох*» (*54*, VIII, 326). Эпоху Карла Великого он сравнивает «как период субстанциального единства» с персидским царством, период оформления в Европе феодальной системы с ее партикуляризмом и соперничеством между церковью и государством — с греческим миром (и хотя Лютер ассоциируется у Гегеля с Сократом, Карл V не сумел стать Периклом своей эпохи), а новое время, берущее начало в Реформации, — с римским миром (см. там же, 326—327).

Глобальная диалектическая идея Гегеля о том, что человечество освобождается «*посредством* порабощения» (*54*, VIII, 380), развертывается на фоне значительного сходства социально-экономических задач данного отрезка истории и изоморфности тенденций их реализации. В частности, Гегель рассматривает рабство и крепостничество как близкие по содержанию, нередко перекрывающие друг друга формы эксплуатации и угнетения, отмечая существование аналогичных им тенденций развития в переходные исторические эпохи. Так, в древнем Китае философ находит «внешний характер семейного отношения, которое становится почти рабством» (там же, 122), «патриархальный деспотизм» (там же, 125) и зародыши иных форм социальных антагонизмов, из которых позднее выросла «крепостная зависимость» (там же, 124). В средневековой Индии, по его словам, рядом с кастами «существовал строй, напоминающий ленную систему, и государства разделялись на округа» (там же, 156). В рабовладельческих Афинах Солон вынужден предпринимать специальные реформы для «смягчения противоположностей» в среде свободных граждан (там же, 243). Зато клиентелла рабов и зародыши системы колоната уже в раннем Риме «очень напоминают» Гегелю ленные отношения, тем более что «вся административная и судебная власть и вся земельная собственность в государстве находились в руках патрициев» (там же, 283) *.

---

* Сходные идеи о мозаичном сосуществовании, взаимопереплетении и взаимоотрицании рабовладельческих и крепостнических тен-

Имея в виду возможность различных вариантов реализации законов истории и разрешения исторических коллизий, Гегель специально отмечал многообразие форм крушения старого и становления нового общественного строя, подчеркивая, что исторический переход часто «совершается одновременно в нескольких формах, но та или иная из них всегда оказывается преобладающею» (*54*, VIII, 375). Наиболее четко этот тезис проявляется в различении Гегелем двух противоположных путей социальных преобразований: реформации («в Германии все в светских делах уже было улучшено благодаря реформации» (там же, 411)) и революции (во Франции, например, «перемена неизбежно была насильственной, так как преобразование было осуществлено не правительством» (там же, 413)).

Все это позволяет великому мыслителю ясно увидеть во всемирной истории диалектику повторяемости и отрицания (смены) общественных форм, «кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой и лишь, с другой стороны, являются как минувшие» (*54*, VIII, 75). Эта целостность истории идеалистически фиксируется Гегелем в выводе о том, что «принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который через них возвышается и завершается в истории, постигая себя и становясь *всеобъемлющим*» (там же).

В свете этого ясно, что процесс социального расчленения наряду со своеобразным взаимодополнением различных тенденций его развития пронизан в гегелевской трактовке противоречиями, буквально «соткан» из них. Это прежде всего противоречие между различными ступенями общественной дифференциации, сформулированное Гегелем как соперничество Востока и Запада, античности и средневековья, средневековья и нового времени. Отмеченные также и современной наукой, эти аспекты противоположности древневосточной и греко-римской культур (см., напр., *49*) отнюдь не означают фатального отрицания ни аналогичных (в содержательном плане) тен-

---

денций социального расчленения на протяжении всей докапиталистической эпохи истории неоднократно высказывались и продуктивно обсуждались во время недавней дискуссии о диалектике классообразования и месте в этом процессе азиатского способа производства.

денций социального развития (см., напр., *97*, 33—53), ни стадиального различения этих ступеней.

Кроме того, Гегель выделяет и анализирует противоречия «внутри» каждой из выделенных ступеней. Так, касаясь истории Греции, он неоднократно подчеркивает «противоположность между Афинами и Спартой», признавая вместе с тем, что каждое из этих государств, воплощающих взаимоисключающие принципы развития, «само по себе являлось необходимой, достойной формой» (*54*, VIII, 242). Характерно, что и современная историческая наука в принципе в том же аспекте различает специфически спартанский и афинский пути генезиса классовых антагонизмов (см., напр., *134*, 122), связывая первый с тенденцией протофеодальных, а второй — классических рабовладельческих отношений. Поворот Солона и Клисфена от «спартанской» тенденции в развитии Греции к «афинской» означал «вынесение» эпицентра социальных противоречий изнутри античного общества вовне, переход от начавшегося закабаления части граждан к эксплуатации народов других стран путем захвата рабов, неэквивалентной торговли и прямого грабежа. Кстати, сама Спарта после Пелопонесской войны «свернула» на «афинский» путь.

Наконец, акцентируя противоречивость статута римского гражданина, Гегель признает взаимосвязь и определенный изоморфизм общественных и семейных отношений, тонко подчеркивая, что, будучи рабом по отношению к государству, свободный римлянин «вознаграждает» это деспотизмом в своей семье (см. *54*, VIII, 271). Семейное устройство рефлективно отражает государственное.

Наряду с этим в «Философии истории» находят отражение глубокая противоположность и теснейшая взаимосвязь двух основных направлений генезиса социальной дифференциации: деление на свободных и несвободных, с одной стороны, а также возникновение различных групп среди самих свободных — с другой. В последнем случае Гегель не ограничивается аспектом поляризации (патриции — плебеи, верхушка — простолюдины и т. п.), а выделяет среди движущих сил этого процесса и противоречия внутри объективно господствующего социального слоя (например, соперничество патрицианского и династического дворянства (см. *54*, VIII, 281) и т. п.).

В теснейшей взаимосвязи с формированием определенного типа социального расчленения Гегель рассматривает в «Философии истории» генезис государства. «...Настоящее государство и настоящее правительство, — пишет он, — возникают лишь тогда, когда уже существует различие сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она привыкла» (*54*, VIII, 82). Касаясь механизма этого процесса, Гегель подчеркивает взаимодействие диалектически связанных противоречивых тенденций, одна из которых рано или поздно выходит на первый план, отражая специфику генезиса социального расчленения. Если на древнем и средневековом Востоке государственные чиновники главным образом трансформировались в вассалов феодального типа (см. *54*, VIII, 121, 156 и др.), то в эпоху оформления феодальной иерархии в Западной Европе, наоборот, «вассалы становятся государственными чиновниками» (там же, 374).

Вместе с тем идеалистическая основа философских взглядов великого мыслителя, определенная ограниченность исторического опыта его эпохи и собственных классовых позиций обусловили коренные недостатки гегелевской интерпретации всемирной истории, обстоятельно проанализированные классиками марксизма. Это характерно и для его трактовки генезиса социального расчленения.

Как известно, одним из исходных принципов гегелевской философии истории являлось непонимание роли экономики как фундамента социальных изменений. Это нашло выражение и в рассмотрении Гегелем проблемы общественной дифференциации, корни которой он ищет и «находит» в духовной сфере. В частности, причину кризиса и крушения рабовладения он связывает не с изменениями в экономике, в производственных отношениях, а с появлением христианства. «Рабство, — говорит Гегель, — прекращается только тогда, когда появляется бесконечная рефлексия воли в себе, когда право мыслится как принадлежащее свободному человеку, а свободным является человек по своей общей природе как одаренный разумом» (*54*, VIII, 239). В другом месте он утверждает, что «рабство невозможно при христианстве,

потому что теперь человек созерцается в боге, как человек по своей всеобщей природе» (там же, 314).

Словом, в посылках и общей постановке проблем Гегель извращает действительное соотношение материального и идеального в общественной жизни, несмотря на отчетливые проблески историко-материалистического подхода, проявляющиеся при более конкретном рассмотрении этих проблем, что является закономерным результатом диалектического метода великого мыслителя.

Кроме того, на формирование философско-исторических взглядов Гегеля значительное влияние, как уже отмечалось, оказали ограниченность исторического опыта его эпохи и узость классового подхода к анализу социальных явлений. В «Философии истории» Гегель сконцентрировал внимание лишь на «малой» (внутренней) триаде, фиксирующей диалектически противоречивый характер перехода от несвободы к свободе во всемирно-историческом плане. Эта триада в свою очередь выступает у него как среднее звено «большой» триады, исходным пунктом которой является «доисторическая» история (первобытное состояние), а синтезом — общество, где «впервые осуществляется свобода духа» (*54*, VIII, 326) и устанавливаются «свобода собственности и свобода личности» (там же, 414). Причем полюса этой «большой» триады как бы размыты: они не становятся предметом исследования, их контуры лишь слегка намечены.

Что касается стадии, получившей в марксистской науке название первобытнообщинного строя, то Гегель, естественно, мог знать и сообщить о ней слишком мало, тем более что археология как наука к тому времени еще не сложилась. Однако нет сомнения в признании им этой ступени как безусловно присущей всемирной истории и в понимании им ее глубокого отличия от восточного мира. Гегель, например, говорит о первобытном состоянии греков до появления у них земледелия, а также энергично возражает против концепции Руссо, провозглашающей эту ступень абсолютной несвободы «золотым веком» (см. *54*, VIII, 328).

Туманным и абстрактным выступает также «царство духа» — эпоха подлинной «свободы собственности и свободы личности». Есть основания усомниться в том, что эту ступень можно отождествить с германским миром. Скорее всего развитие германского мира — лишь прелю-

дия этой ступени, а сама она представляет собой то, что исторически следует, «открывается» за ним. Поэтому слабая попытка Гегеля изобразить Пруссию как прообраз будущего, как воплощение принципов Великой французской революции, открывающей новую эпоху истории, носит жалкий, если не сказать, карикатурный характер. Здесь великий мыслитель выступает как гражданин филистерского государства.

Что же касается непосредственно «малой» триады (перехода несвободы в свободу), то развертывание степеней свободы с формальной стороны фиксируется скорее в количественном, нежели в качественном аспекте: в восточном мире свободен один, в античном — некоторые, немногие, в германском — зреют условия для свободы всех. Но поскольку в этой тройственности сохраняется форма закона отрицания отрицания, постольку возникает иллюзия изоморфизма и отождествления структурного аспекта анализа различных форм социального расчленения с генетическим аспектом. Триада «единичное — особенное — всеобщее» как бы заслоняется, вытесняется, подменяется собственно генетической взаимосвязью типа «тезис — антитезис — синтез». «Это внутреннее расчленение, — справедливо полагает Б. В. Поршнев, — уже трудно назвать диалектический триадой, ибо оно представляет преимущественно квантитативный ряд... В действительности в этой шкале момент отрицания выражен слабо. Здесь не нашлось места для всей силы гегелевской диалектики, количество преобладает над качеством, эволюция — над отрицанием» (*151*, 59).

Действительно, отрицание восточного общества античным и даже германским миром не является полным. Свобода каждого как полная противоположность несвободе всех, характерной для первобытного состояния, появляется, по Гегелю, лишь как результат развития германского мира, причем философ имел в виду формальное равенство частных собственников в буржуазном обществе.

Данная схема не подтверждалась как всеобщая даже современным Гегелю историческим материалом, поэтому, столь подробно и обстоятельно анализируя проблемы древней и средневековой истории, он почти не коснулся в «Философии истории» социальных проблем и коллизий своего времени. Вместе с тем его стремление ис-

черпать, ограничить, втиснуть содержание всемирной истории в рамки этого искусственного, формального построения деформировало, искажало в его философско-исторической системе перспективу социального развития. Только марксистская философия истории сумела вскрыть за фасадом «абсолютного» создания свободы и «вечной» справедливости, якобы открываемых развитием германского мира, историческую ограниченность и преходящий характер буржуазного общества, указав человечеству путь к подлинному социальному освобождению.

Говоря о «Философии истории» Гегеля как одном из основных теоретических источников материалистического понимания истории, правомерно более широко затронуть вопрос о связи понятийно-категориального аппарата исторического материализма и гегелевской философской системы.

Прежде всего это касается категорий общественного бытия и общественного сознания, явившихся грандиозным шагом вперед к материалистическому пониманию истории и сделанным на основе глубокой разработки Гегелем диалектической взаимосвязи бытия и сознания.

Серьезное и плодотворное исследование генетической связи категорий «производительные силы» и «производственные отношения», «базис» и «надстройка» осуществил венгерский философ Ф. Тёкеи, взяв за исходный методологический принцип замечание В. И. Ленина о том, что без обращения к теоретическому наследию Гегеля невозможно понимание во всей глубине и полноте важнейших произведений К. Маркса, в частности «Капитала». Ф. Тёкеи пришел к интересным выводам. Он полагает, что такие фундаментальные категории материалистического понимания истории, как «производительные силы» и «производственные отношения», были разработаны Марксом в связи с гегелевскими понятиями «сила» *, «отношение» ** и др. (см. *260*, 60—61), вскрывая тем самым

---

* «Сила еще не есть, подобно цели, то, что определяет себя внутри самого себя; содержание ее есть определенно данное содержание, и, обнаруживаясь, она, как обыкновенно выражаются, в своем действии слепа; под этим следует именно понимать различие между абстрактным обнаружением силы и целесообразной деятельностью» (*54*, I, 230).

** «Существенное отношение есть определенный, совершенно всеобщий способ явления вещей. Все, что существует, находится в

специфически новые грани гегелевской философии как одного из теоретических источников марксизма. Чтобы понять во всей полноте ход мыслей, логику Маркса, необходимо вернуться к «Науке логики» Гегеля, ибо многие из понятий и рассуждений последнего Маркс использовал как своего рода «строительные леса» в гигантском процессе созидания диалектико-материалистического мировоззрения, нередко опуская изложение самих этих положений.

Поэтому, критикуя банальные, метафизические трактовки проблемы взаимодействия производительных сил и производственных отношений, разрывающие тотальность способа производства, Ф. Тёкеи справедливо усматривает их истоки в игнорировании многими интерпретаторами Маркса «Логики» Гегеля как теоретического отправного пункта в формировании диалектики марксизма *(260)*.

Коренное отличие марксистского понимания истории от взглядов Гегеля лежит не столько в области оценки значения орудий труда в преобразовании человеческой природы (Гегель в «Философии истории» подошел вплотную к этому тезису), сколько в открытии закономерностей связи отношения людей к природе (как важнейшего аспекта производительных сил) и их отношения друг к другу (как производственных отношений и форм общения).

В частности, Ф. Тёкеи считает, что «Маркс именно потому ввел категории базиса и надстройки (наряду с категориями общественного бытия и общественного сознания, не подменяя их), чтобы с их помощью более точно охарактеризовать одно из определений содержания и формы» (*260*, 62—63). В этой связи автор обращает внимание на эпизодическое появление в работах Маркса категории «формы общения». «Согласно нашему мнению, — пишет он, — общественные отношения «общения» относятся еще к внутренней форме, т. е. к марксистскому понятию базиса, но при этом, чтобы действительно существо-

---

отношении, и это отношение есть истина всякого существования. Благодаря отношению существующее не абстрактно, не стоит само по себе, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть соотношение с собою и отношение есть единство соотношения с собою и соотношения с другим» (*54*, I, 226).

вать, воспроизводиться, они должны быть моментом политико-правовых институтов, т. е. надстройки, иначе говоря, стать внешней формой...» (*260*, 63). В свою очередь надстройка (будучи формой по отношению к базису) «расслаивается» на внутреннюю форму, «рефлектированную» в содержание и взаимодействующую с ним, и внешнюю форму, относительно «автономную», «свободную» по отношению к нему. Маркс, по мнению Ф. Тёкеи, именно в этом смысле различал в предисловии к «К критике политической экономии» формы общественного сознания и институциональную (юридическую и политическую) надстройку (см. *260*, 64).

Разумеется, признание генетической связи и преемственности между диалектическими построениями Гегеля и методом марксизма отнюдь не принижает новаторского характера и научной оригинальности последнего как подлинно революционного коренного перелома в мышлении и мировоззрении. Источником многих категорий марксистской философии была классическая немецкая философия, и прежде всего гегелевская философия. Но марксистская философия далеко переросла идеи своих философских предшественников и стала как бы их диалектическим отрицанием в целом ряде принципиальных проблем. Данные аспекты взаимосвязи философии Гегеля и философии марксизма необходимо четко и последовательно различать.

Абсолютизация любого из этих моментов ведет к искажению диалектического характера связи марксизма с гегелевской диалектикой. С методологической стороны одинаково неправомерно как «марксизировать» Гегеля, так и «гегельянизировать» марксизм.

Резюмируя изложенное, следует подчеркнуть, что сама идея Гегеля о применении диалектики как средства анализа всемирной истории, приводящего к крушению обывательской иллюзии о том, «будто мир есть безумный, нелепый процесс» (*54*, VIII, 35), несомненно, остается плодотворной и в этом именно смысле воспринята марксизмом. Вместе с тем в собственно гегелевском изложении его идеи и модели исторического развития, в частности относящиеся к генезису социального расчленения, остались бы в значительной степени мертворожденными, если бы в трудах классиков марксизма-ленинизма не был вскрыт экономический фундамент социального развития

человечества, если бы этим не была создана методологическая основа для материалистического «прочтения» богатейшего диалектического наследия Гегеля.

В этом смысле рациональное зерно философской интерпретации Гегелем всемирной истории в целом «снято» марксистско-ленинской теорией общественного развития. И сегодня назрела необходимость такого материалистического «снятия» в деталях, в частных моделях различных аспектов исторического процесса. Недаром многие из гипотез и умозрительно построенных положений Гегеля, колоссальное историческое чутье которого, как и мастерское владение диалектикой, поражают до сих пор, вплотную примыкают к предмету жарких дискуссий и поисков философов и историков современности.

XV

«ФИЛОСОФИЯ ПРАВА» ГЕГЕЛЯ И МАРКСИЗМ

«Философия права» Гегеля представляет для философов-марксистов в современных условиях не только исторический интерес. Необходимость анализа и оценки этого труда объясняется целым рядом причин, и прежде всего той исключительной важной ролью, которую сыграла «Философия права» в идейной эволюции Маркса. Впервые выступивший на литературной арене в качестве левого гегельянца молодой Маркс, опираясь на ряд теоретических положений, развитых Гегелем в «Философии права» (понятие права, закона, преступления, наказания и др.), защищал радикальные демократические позиции в ряде статей, написанных в 1842 г. («Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции», статьи в «Рейнской газете»). Но идейная эволюция Маркса от левого гегельянства к научному коммунизму протекала быстро. Уже в статьях, помещенных в «Рейнской газете» 1842 г., как отмечал В. И. Ленин, «намечается переход Маркса от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму» (*3*, XXVI, 82). Это особенно следует отнести к известной статье о дебатах шестого рейнского ландтага по поводу закона о краже леса. В дальнейшем критический пересмотр гегелевской «Философии права» сыграл существенную роль в формулировке Мар-

ксом основных положений исторического материализма. Уже в рукописях Маркса 1843 г. (впервые опубликованных в СССР в 1927 г.) дается детальная критика гегелевского учения о государстве, содержащегося в «Философии права». В статье «Введение к критике гегелевской философии права» (опубликованной в 1844 г.) Маркс дает глубокую политическую оценку «Философии права» Гегеля, рассматривая ее критику как идейную подготовку пролетарской революции в Германии. Здесь он впервые указал на пролетариат как на единственный класс, который заинтересован в уничтожении всякой эксплуатации человека человеком и который должен выступить как могильщик буржуазного общества. Идейная эволюция Маркса от революционного демократизма к научному коммунизму не может быть понята без знания «Философии права» Гегеля. Знание идейной эволюции Маркса, а следовательно, и «Философии права» Гегеля необходимо для борьбы с враждебной идеологией, ибо современная антикоммунистическая пропаганда стремится противопоставить зрелому Марксу и использовать в борьбе с марксистско-ленинской теорией литературное наследие молодого Маркса. Известно, что отдельные положения Гегеля о государстве, содержащиеся в «Философии права», были использованы итальянским и немецким фашизмом для теоретического обоснования своей реакционной внутренней и внешней политики. Неогегельянство XX столетия, до второй мировой войны, в лице некоторых его представителей носило явно выраженный профашистский характер. Разгром фашизма во второй мировой войне не означал смерти неогегельянства как определенного течения буржуазной общественно-политической мысли эпохи империализма. Более того, неогегельянство развилось в странах, где ранее у него почти не было сторонников. В этом отношении следует отметить Францию, где впервые после второй мировой войны неогегельянство получило заметное распространение, здесь впервые появляются переводы сочинений Гегеля, в частности «Философии права» (с предисловием недавно умершего проф. Сорбонны Ж. Ипполита) (*221*). Появляются новые работы, посвященные социально-политической доктрине Гегеля. Среди неогегельянцев происходит определенное политическое размежевание. Наряду с теми, кто использует наиболее реакционные элементы гегелевской «Фи-

лософии права» — трактовку государства как шествия бога на земле в работах католических философов (например, бельгиец Грегуар), — появляются и более либеральные истолкователи гегелевской концепции государства (Валь, Ипполит и др.). В политической доктрине Гегеля они ищут ответы на проблемы современного развития буржуазного государства. Гегелевское учение о субстанциальном значении государства, трактовка гегелевского этатизма с его подчинением личности государству как якобы разумного сочетания интересов индивидуальной свободы личности и государства используются фактически для оправдания возросших авторитарных тенденций в развитии современного империалистического государства, для оправдания политики монополистического капитала, направленной на принесение в жертву его интересам демократических прав и жизненных интересов широких масс трудящихся (*261, 207, 231, 203*). Без знания «Философии права» Гегеля нельзя успешно вести борьбу с неогегельянским течением в современной буржуазной государственно-правовой идеологии.

* *
*

Вопрос о политическом смысле «Философии права» Гегеля является основным в марксистской оценке этого произведения.

Продолжительное время в нашей философской литературе имела хождение характеристика классической немецкой философии как аристократической реакции на французскую буржуазную революцию и французский материализм. Эта оценка не отвечала в действительности объективному политическому смыслу ни критической философии Канта и Фихте, ни гегелевской философии. Аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм политически могла означать лишь одно — феодальную реакцию на политические идеи и завоевания французской революции. Как известно, Маркс назвал философию Канта «немецкой теорией французской революции», т. е. выражением идейно-политических взглядов экономически слабой и политически трусливой немецкой буржуазии. «Философия права» Гегеля, как в этом нетрудно убедиться, по своему объектив-

но-политическому смыслу сводилась к защите как разумных тех правовых и экономических условий, которые представлялись необходимыми для развития капиталистических отношений в Германии при сохранении социально-политических основ прусской монархии. Рассмотрение основных разделов «Философии права» — «Абстрактного права», «Морали», «Гражданского общества» — показывает, что Гегель разрабатывает в них целую программу буржуазно-правовых положений в качестве необходимых этапов в развитии идеи права.

В «Абстрактном праве» Гегель выступает в защиту частной собственности как полной и неограниченной собственности лица над вещью. Он против рабства и крепостничества. «В природе вещей, — провозглашает Гегель, — заключается абсолютное право раба добывать себе свободу» (*54*, VII, 91). Философ выступает против феодального права на землю, считая, что собственником земли должен быть тот, кто ее обрабатывает. Гегель защищает свободу договоров как опосредствование права собственности, как ее реальное выражение. Принцип свободы договоров он объявляет «необходимостью разума». Юридические институты буржуазного общества он рассматривает как абсолютную необходимость разума. В области уголовного права, защищая назначение преступнику наказания исходя из ценности нарушенного преступлением блага, Гегель выступает за равенство всех перед законом. Признавая за преступником право на наказание, он, выражаясь словами Маркса, «вместо того чтобы усматривать в преступнике только простой объект, раба юстиции, поднимает его до ранга свободного, самоопределяющегося существа» (*1*, VIII, 531). В уголовно-правовой теории Гегеля нашли отражение прогрессивные для своего времени черты буржуазно-правовой идеологии.

Ряд буржуазно-правовых положений развивает философ и в отделе «Мораль» своей «Философии права». Диалектика внутреннего и внешнего при рассмотрении проступка служит здесь обоснованием того, что человека можно судить и наказывать лишь за совершенное преступное деяние, а не за его мысли, настроения, намерения и склонности. Гегель отрицает возможность наказывать лицо без вины, за одно лишь причинение вреда. Для уголовной ответственности он требует умышленного совершения преступного деяния. Он выступает против объек-

тивного вменения и ответственности лишь за подозрительность, широко известных феодальному праву.

В разделе «Гражданское общество» философ защищает свободу частной инициативы, свободу промыслов, распоряжения частной собственностью. К гражданскому обществу Гегель отнес и рассмотрение отправления правосудия, необходимого, по его мнению, для утверждения действительности частной собственности. При этом он защищает ряд типично буржуазных правовых требований: кодификацию гражданского и уголовного законодательства, публичность судебного процесса, введение суда присяжных, отказ от системы формальных доказательств, принцип свободной оценки доказательств по внутреннему убеждению судьи и т. д. Гегель отстаивал принцип формального равенства всех людей. «Человек *обладает таким образом значением, потому что он человек*, а не потому, что он иудей, католик, протестант, немец, итальянец и т. д. и т. д.» (*54*, VII, 229).

Ознакомление с учением Гегеля об абстрактном праве, морали, гражданском обществе со всей очевидностью показывает, что Гегель здесь выступал не как идеолог феодальной реакции, а как буржуазный идеолог, защищавший целую систему буржуазных экономических и правовых положений, несомненно имевших прогрессивное значение в условиях тогдашней прусской монархии.

Консервативные и реакционные политические положения гегелевской философии права содержатся главным образом в учении о государстве. Здесь философ обосновывает необходимость не только сохранения дворянства, но даже учреждения майоратной наследственной собственности на помещичье владение в явном противоречии со своим тезисом о том, что земля должна принадлежать тому, кто ее обрабатывает, и всем учением о собственности, развитом в «Абстрактном праве» и разделе, трактующем о гражданском обществе. Он обосновывает преимущественное значение государства по сравнению с интересами отдельной личности. Государство для него имеет самостоятельное субстанциальное значение; философ обожествляет государство, рассматривая его как «шествие бога в мире», выступает против демократических идей народовластия. В рамках гегелевского государства должно было якобы происходить примирение всех обще-

ственных противоречий. Воспроизводя основное противоречие всей своей философии (противоречие между диалектическим методом и метафизической системой), Гегель рассматривает в качестве заключительного этапа развития нравственной идеи сословную конституционную монархию, в которой нравственная идея, по его мысли, получает форму, адекватную своему разумному содержанию. Следует иметь в виду, что требование конституционной монархии само по себе было типично буржуазным. Более чем через 30 лет после появления «Философии права» Энгельс писал, что немецкая философия «встала на сторону буржуазии, когда Гегель в своей «Философии права» объявил конституционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил о близком пришествии отечественной буржуазии к власти» (*1*, VIII, 16). Правда, гегелевская концепция конституционной монархии допускала лишь скромное участие буржуазии в законодательной власти, в ней сохранялась политическая гегемония дворянства. Наследственный собственник майората являлся и политическим представителем земледельческого сословия в палате депутатов. Полнота власти сохранялась в руках старого бюрократического аппарата феодальной монархии. В письме, направленном прусскому канцлеру Гарденбергу вместе с экземпляром «Философии права», философ выразил свое убеждение, что познанный им разум государства является одновременно и душой прусского государства. Однако это письмо не может служить доказательством того, что Гегель был выразителем феодальной реакции. Гарденберг по своему политическому мировоззрению не был сторонником феодальной реакции, он стремился осуществить буржуазные реформы в рамках прусской монархии. Своим письмом Гегель, очевидно, хотел лишь подчеркнуть, что содержание его книги соответствует идеям и политической программе канцлера. У феодальной реакции, средоточием которой являлся королевский двор, Гегель и его философия вызывали подозрения. Новые данные, которыми мы теперь располагаем, свидетельствуют о том, что жизнь Гегеля в Берлине фактически протекала под пристальным надзором полиции, письма его подлежали перлюстрации, ряд его ближайших учеников подвергался политическому преследованию, сам философ неоднократно активно выступал в защиту жертв

политической реакции, используя свои связи и свое общественное положение. После его смерти для борьбы с «вредным» влиянием гегелевской философии на молодежь в Берлин на кафедру философии университета был специально приглашен Шеллинг *.

«Философия права» Гегеля в политическом отношении совмещала в себе противоречивые взгляды, что явилось отражением классовых позиций ее автора — идеолога немецкой буржуазии, искавшего компромисса с монархией в целях создания необходимых условий дальнейшего развития буржуазных отношений. Объективно исторически «Философия права» Гегеля отстаивала тот путь развития капиталистических отношений, который Ленин назвал прусским путем. Политическая позиция Гегеля была выражением и бессилия немецкой буржуазии, и вместе с тем ее страха перед собственным народом.

«Философия права» Гегеля выражала размышления над практикой формирования буржуазных порядков в других странах. «Немцы *размышляли* в политике о том, что́ другие народы *делали*» (*1*, I, 421), — писал К. Маркс. Результатом этих размышлений было признание разумности приспособления буржуазных порядков к основам существующей монархии. В. И. Ленин, как известно, считал, что капитализм может развиваться при различных политических режимах, в конце концов подчиняя их себе. Гегелевская конституционная сословная монархия при осуществлении ее в действительности была бы, разумеется, не завершением исторического развития государства, а лишь определенным шагом вперед по пути превращения монархии феодальной в монархию буржуазную. Несмотря на эти достаточно умеренные и консервативные конечные выводы, нельзя забывать и того, что Гегель в своей «Философии права» изобразил все основные экономические и правовые черты буржуазного общества в их взаимной связи. Поэтому Маркс мог написать: «*Немецкая философия права и государства* — единственная *немецкая история*, стоящая al pari *официальной* современной действительности» (см. *1*, I, 420). Маркс рассматривал «Философию права» Гегеля как абстрактное выражение буржуазных отношений. Именно поэтому и критику

---

* Интересный материал о берлинском периоде жизни Гегеля собран в книге Жака Донта «Гегель и его эпоха» (*209*).

гегелевской философии права Маркс в своей известной статье «К критике гегелевской философии права. Введение» рассматривал как критику экономических и правовых основ буржуазного общества, а тем самым и как составную часть идейной подготовки пролетарской революции в Германии (см. *1*, I, 425—429). Изображать Гегеля как идеолога аристократической реакции было явно ошибочным. Но не менее ошибочно и приукрашивать политическую доктрину Гегеля, изображая его учение о государстве как якобы проникнутое «буржуазным либерализмом», как сочетание индивидуальных свобод с интересами коллектива (*95*, 75; *203*, 187—188). Гегель был сыном своего времени. В «Философии права» он писал: «Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос» (*54*, VII, 16). В «Философии права» он пытался теоретически отобразить политическую позицию немецкой буржуазии своего времени. Но величие Гегеля заключается не в его теории политической организации общества, а в том вкладе, который он внес в развитие диалектического мышления. «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения» (*1*, XXIII, 22). Это приводит нас к необходимости оценить роль гегелевской диалектики в разработке им «Философии права».

* *
*

«Философия права» Гегеля по своему содержанию выходит далеко за рамки рассмотрения лишь правовых вопросов в их современном понимании. Еще Ф. Энгельс отмечал, что «Философия права» включает в себя всю область права, морали, экономики и политики (см. *1*, XXI, 295). «Философия права» была учением об обществе, своеобразной социологией Гегеля, разработанной с позиций его идеалистической диалектики. Для того чтобы оце-

нить роль этой диалектики в разработке философии права, нужно прежде всего напомнить гегелевское понимание взаимоотношения «Логики» и остальных наук о природе и обществе. «Остальные науки (кроме логики. — *А. П.*), — писал Гегель, — интересуются лишь тем, чтобы познать логические формы в образах природы и духа...» (*54*, I, 56). Поэтому в системе гегелевской философии каждая отдельная область знания, а в том числе и философия права, есть не что иное, как «прикладная логика». О значении логики для всей «Философии права» Гегель специально писал в предисловии к своему сочинению: «...читателю... бросится в глаза, что как все произведение в целом, так и разработка его частей имеют своим основанием дух логики» (*54*, VII, 6).

Эта черта «Философии права» явилась для молодого Маркса предметом решительной методологической критики: «Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики. Не логика служит для обоснования государства, а государство — для обоснования логики» (*1*, I, 236). Хотя эта методологическая оценка была дана Марксом непосредственно при рассмотрении гегелевского учения о государстве, тем не менее она полностью должна быть отнесена и ко всей философии права в целом. Идеалистическая диалектика служит у Гегеля не столько для раскрытия объективного развития предмета, сколько для подтверждения уже заранее известного из «Науки логики» развития логических категорий. Это вытекало из основ самого объективного идеализма Гегеля. Для него природные и общественные явления были не чем иным, как инобытием понятия. Но при всем логическом схематизме гегелевской «Философии права» в целом нельзя не отметить и следующей важной особенности: Гегель, как это отмечал В. И. Ленин, в диалектике понятий угадал диалектику вещей — «именно *угадал*, не больше» (*3*, XXIX, 179). В мистифицированной форме гегелевской идеалистической диалектики тем самым были своеобразно отражены общие объективные законы развития реального мира — природы и общества. Благодаря этому автор «Философии права» нередко дает под идеалистической оболочкой действительную характеристику предмета, а в ряде случаев в его труде содержатся и прямые зачатки исторического материализма. Еще при оценке гегелевской «Феномено-

логии духа» Маркс отмечал, что Гегель в спекулятивной характеристике вещи иногда все же «дает *действительное* изложение, захватывающее самый *предмет*» (*1*, II, 66). Это относится и к «Философии права».

Наиболее содержательной частью данной работы является учение о гражданском обществе, в котором рассматривается система потребностей, проблема разделения труда, имущественное положение отдельных сословий в буржуазном обществе, задачи политической экономии. Наряду с экономикой буржуазного общества здесь рассматриваются вопросы отправления правосудия, полиции и корпорации. В чем же выразил здесь философ характеристику реальных отношений буржуазного общества?

Прежде всего следует отметить как гениальную догадку Гегеля-диалектика установление им основных тенденций развития буржуазного общества. Философ угадал внутреннее противоречие экономики буржуазного общества, проявляющееся в процессе его поступательного развития. Он понимал, что накопление в буржуазном обществе богатства, созданного руками трудящихся, ведет к «*зависимости* и *бедственности* положения прикрепленного к этому труду класса, с чем также связана неспособность чувствовать и наслаждаться дальше свободами и, в особенности, духовными преимуществами гражданского общества» (*54*, VII, 254). Гегель видел присущую буржуазному обществу тенденцию концентрации богатства в руках немногих, а также роста безработицы и бедности и грозящую отсюда для буржуазного общества опасность революционных возмущений «черни». «...При *чрезмерном богатстве*, — писал он, — гражданское общество *не достаточно богато*, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением черни» (там же, 255). Но философ не видел выхода из этого противоречия гражданского общества. Предоставление работы безработным должно было бы привести к увеличению обилия продуктов, а «между тем, как слишком большое обилье этих продуктов и отсутствие потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, именно и составляет то зло, против которого борются и двояким образом его лишь увеличивают» (там же). Это внутреннее противоречие гражданского общества заставляет Гегеля

взывать о помощи к полиции в целях охраны порядка, чем философ невольно разоблачает эксплуататорскую сущность полицейского аппарата обожествленного им государства.

Следует отметить, что и общая характеристика гражданского общества как поля борьбы индивидуальных частных интересов, данная Гегелем, соответствует действительности. По поводу этого положения, сформулированного Гегелем в § 289 его «Философии права», Маркс писал в своей критике государственно-правовой теории Гегеля: «Здесь замечательно: 1) определение гражданского общества как bellum omnium contra omnes» (*1*, I, 266).

Таким образом, диалектическое мышление и историческое чутье Гегеля приводят его к пониманию гражданского, т. е. буржуазного, общества как общества антагонистического, характеризуемого наличием классовых противоречий. Признание Гегелем антагонистических противоречий в гражданском обществе невольно влекло за собой, несмотря на идеализм и даже мистику, которыми проникнуто в «Философии права» учение о государстве, и признание того, что само развитие государства (это «шествие бога в мире») все же подчинено развитию противоречия между богатством и бедностью. В учении о гражданском обществе в § 185 «Философии права» философ сформулировал свой взгляд на гражданское общество как на переплетение необычайной роскоши и нищеты и общего тому и другому физического и нравственного вырождения. Вместе с тем в прибавлении к этому параграфу можно прочесть: «Лишение и нужда являются безмерными, и запутанность этого положения может быть приведена в гармонию лишь путем подавления его государством» (*222*, 535). С указанным положением гегелевской «Философии права» перекликаются и соответствующие страницы его «Философии истории». Говоря о развитии государства в Северной Америке, он отмечает здесь, что «настоящее государство и настоящее правительство возникают лишь тогда, когда уже существует различие сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она привыкла» (*54*, VIII, 82). Эти положения представляют собой своего рода зачатки

исторического материализма, наличие которых у Гегеля специально отмечал В. И. Ленин в своих конспектах при чтении «Науки логики». Для иллюстрации этого достаточно сопоставить с приведенными гегелевскими положениями высказывания Энгельса о том, что «государство есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание, что это общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно» (*1*, XXI, 170). Необходимо подчеркнуть, что само противопоставление гражданского общества и государства в гегелевском учении отражало не только определенные реальные взаимоотношения между базисом и надстройкой, но и специфическое, свойственное тому времени соотношение между экономикой буржуазного общества и буржуазным государством. Противопоставление гражданского общества и государства исторически возникает в связи с освобождением развивающегося в недрах феодального общества капиталистического хозяйства от пут средневековья, от опеки феодального государства. Критикуя философию государственного права Гегеля, Маркс писал: «...Гегель исходит из *раздельности «гражданского общества»* и *«политического государства»*, как двух прочных противоположностей, двух действительно различных сфер. Эта раздельность *действительно* существует, конечно, в *современном* государстве. Тождество гражданских и политических сословий было *выражением тождества* гражданского и политического общества. Это тождество исчезло. Гегель исходит из того, что оно исчезло» (*1*, I, 301). Однако, правильно поставив вопрос о необходимости различать гражданское общество и государство, философ вместе с тем оказался не в состоянии правильно разрешить вопрос об их взаимоотношении. В его учении о гражданском обществе встречаются указания о том, что семья и гражданское общество (сословия) являются базисом государства, но это не должно вводить нас в заблуждение. Хотя государство как полная реализация нравственной идеи, казалось бы, является завершением развития семьи и гражданского общества, философ тем не менее трактует государство как «подлинное основание» и семьи, и гражданского общества. «Государство есть вообще скорее *первое*, лишь в пределах которого семья развивается в

гражданское общество» (*54*, VII, 262). Иначе и не могло быть у мыслителя, для которого государство как действительность нравственной идеи является подлинным богом исторического развития. С позиций материалистической диалектики Маркс открыл в гражданском обществе как общественном базисе ключ для понимания развития всей общественной надстройки.

Тем не менее зачатки исторического материализма, учения об определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию, можно усмотреть в гегелевских рассуждениях об общественном сознании отдельных сословий гражданского общества. Нетрудно убедиться, что философу не было чуждо понимание зависимости общественного сознания от общественного бытия. Так, исходя именно из общественного бытия земледельческого сословия, он характеризует умонастроение этого сословия, его идеологию. Благодаря характеру земледельческого производства это сословие гражданского общества, по мнению Гегеля, сохраняет патриархальный образ жизни и нравственное мировоззрение, покоящееся на семейных отношениях и доверии. «Человек здесь принимает даваемое и получаемое, непосредственным чувством благодарит за него бога и живет в благочестивом уповании, что эта благость не перестанет и впредь проявляться» (*54*, VII, 226). Общественное сознание промышленного сословия Гегель также пытается объяснить через его социальное бытие, исходя из того, что все предметы, которые производят и потребляют представители этого сословия, создаются главным образом их же собственной деятельностью. «Индивидуум в промышленном сословии, — писал Гегель, — должен надеяться на себя, и это чувство собственного достоинства теснейшим образом связано с требованием правопорядка. Чувство свободы и порядка возникло поэтому главным образом в городах. Первому сословию, напротив, приходится мало самому думать; добываемое им есть дар чужого, природы: это чувство зависимости у него на первом плане, и с этим чувством у него легко связывается готовность терпеть от людей все, что бы ни случилось; первое сословие поэтому больше склонно к подчинению, а второе — к свободе» (*54*, VII, 226—227).

В учение о гражданском обществе философ включил, как известно, и рассмотрение вопроса об отправлении

правосудия. За это Гегеля нередко упрекали, считая, что эти вопросы должны быть рассмотрены в учении о государстве. Однако, включая рассмотрение правосудия в учение о гражданском обществе, философ преследовал определенные цели. Гражданское общество покоится на частной собственности. Но в отличие от сферы абстрактного права здесь право частной собственности выступает уже в качестве «в себе и для себя» сущего, т. е. обнаруживающего свою действительную силу права. А действительная сила права может быть обнаружена в гражданском обществе лишь путем ее судебной защиты. Таким образом, Гегель и здесь объективно содействовал вскрытию реальной сути вещей, действительного смысла и основной задачи осуществления правосудия в буржуазном обществе — охраны института частной собственности — этой основы буржуазного общества, классового господства буржуазии. Наказание, применяемое судом, служит орудием утверждения неприкосновенности частной собственности. Применение наказания за посягательство на частную собственность демонстрирует ее незыблемость, ее «действительность».

Немногие из буржуазных юристов выразили столь явно значение института частной собственности как основного объекта преступлений в буржуазном обществе и значение наказания как орудия утверждения незыблемости этого института. В своих дополнениях к «Философии права» Гегель писал: «Уголовное право не есть нечто внешнее для собственности» (*225*, 32). Определяющее значение института частной собственности для всего буржуазного законодательства философ отчетливо представлял и в более ранний период, до создания «Философии права». В одном из сохранившихся отрывков из рукописей, относящихся еще к франкфуртскому периоду его жизни, можно прочесть: «В государствах нового времени охрана собственности является той осью, вокруг которой вращается все законодательство; с этим связано и большинство прав граждан» (цит. по: *256*, 525). В понимании отправления правосудия и роли буржуазного уголовного права Гегель, несмотря на идеалистический характер своих построений, отобразил в известной мере действительные черты предмета. Поэтому в самой постановке вопроса о смысле правосудия в гражданском обществе с полным основанием можно усматривать заро-

дыш исторического материализма. Философ рассматривал все вопросы права в их диалектической связи, а историческое чутье и чувство реальной действительности позволяли ему, хотя и в мистифицированной форме, отразить суть дела.

Следует указать, что вслед за своим философским предшественником, Фихте, Гегель рассматривает право (абстрактное право) как своеобразное общественное отношение между двумя абстрактными личностями, т. е. как правоотношение. Его понятие абстрактного права было абстрактным понятием основного типа правоотношений, свойственных буржуазному обществу, как волевого отношения между двумя товаровладельцами, признающими друг в друге частных собственников. Закон для Гегеля представляет собой лишь четкое и определенное выражение права в себе как всеобщей воли, которая в гражданском обществе выражается в правоотношениях между людьми как частными собственниками, имеющими действенную силу благодаря возможности прибегнуть к правосудию. Эти гегелевские положения, своеобразно отображающие реальную действительность буржуазного общества, получили материалистическое истолкование в «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса, где было показано, что закон в буржуазном обществе является лишь «цивилизованной» политической формой выражения правоотношений, а «всеобщая воля», воплощенная в нем, лишь выражением классовой воли буржуазии (см. *1*, III, 336—338); (152, 97—98).

Отображение действительной сути предмета следует отметить и в гегелевском истолковании уголовной ответственности. В отличие от Канта он рассматривает эту проблему не только в субъективной, но прежде всего в объективной плоскости как определенное объективно существующее общественное отношение, как противоречие между волей преступника и всеобщей волей, разрешением которого является применение наказания. В мистифицированной форме здесь выражена правильная мысль о том, что уголовная ответственность не есть только индивидуально-психологическая проблема, но одновременно и проблема социальная, находящая свое правовое выражение в особом правоотношении между государственной властью и личностью преступника. Весьма реалистически трактуется Гегелем и ряд других вопросов органи-

зации и отправления правосудия в буржуазном обществе. Философ и здесь вскрывает саму суть, несмотря на то что отправление правосудия рассматривается им лишь как момент в развитии нравственной идеи.

Отметим прежде всего вопрос о взаимоотношении гражданского общества и юридических законов, регулирующих его общественные отношения. Законы он рассматривает как нечто производное от гражданского общества, вторичное по отношению к нему. «Законы могут образоваться лишь после того, как люди создали для себя многообразные потребности и приобретение этих потребностей переплелось с удовлетворением» (*54*, VII, 230). Материалистическое содержание приведенного положения Гегеля специально отметил Маркс в «Немецкой идеологии»: «Гегель объясняет, следовательно, *существование* права из эмпирических *потребностей* индивидов, спасая *понятие* только путем голословного утверждения. Мы видим, насколько бесконечно более материалистически поступает Гегель, чем наше «Я во плоти» — святой Санчо» (*1*, III, 311).

Реалистически подходит философ и к оценке социального смысла деятельности суда в буржуазном обществе. Защищая ряд буржуазно-правовых положений в организации судебной репрессии, он не поддерживал обычного тезиса буржуазных идеологов о независимости суда от государственной власти. Реалистически подходя к оценке деятельности суда, он понимал, что суд есть орган власти. Применение законов и распоряжений есть, по терминологии Гегеля, подведение под всеобщее единичного и особенного. «Это дело *подведения* вообще выполняется *правительственной властью*, в которую входят также и *судебная* и *полицейская* власти, имеющие более непосредственное отношение к особенному в гражданском обществе и выдвигающие в этих особенных целях всеобщие интересы» (*54*, VII, 314). Но реалистически оценивая суд, Гегель, разумеется, не понимал, что сущность государственной власти заключается в осуществлении классового насилия.

Следует отметить позицию Гегеля и в отношении суда присяжных. Философ открыто защищает суд присяжных не по соображениям его технической целесообразности, как это нередко делалось в буржуазной правовой литературе, а по соображениям политического характера —

необходимости таким путем охранять свободу каждого гражданина. «Право самосознания, момент *субъективной свободы*, может рассматриваться как субстанциальная точка зрения в вопросе о необходимости публичного судопроизводства и так называемых *судов присяжных*» (*54*, VII, 246). Политическая постановка вопроса Гегелем выгодно отличалась от распространенной среди буржуазных юристов аполитичной аргументации в защиту этого демократического института, этого «суда улицы», как презрительно именовали суд присяжных реакционеры из лагеря защитников феодально-абсолютистских порядков. В. И. Ленин в статье «Бей, но не до смерти» писал о суде присяжных: «Либеральные сторонники суда присяжных, полемизируя в легальной печати против реакционеров, нередко отрицают категорически политическое значение суда присяжных, усиливаясь доказать, что они вовсе не по политическим соображениям стоят за участие в суде общественных элементов. Отчасти это может зависеть, несомненно, от того политического недомыслия, которым часто страдают именно юристы, несмотря на их специальные занятия «государственными» науками. Но главным образом объясняется это необходимостью говорить эзоповским языком, невозможностью открытого заявления своих симпатий к конституции» (*3*, IV, 408). В обосновании необходимости суда присяжных Гегель не проявлял политического недомыслия.

Заслуживает внимания и гегелевское решение вопроса о природе истины, устанавливаемой в процессе судебного разбирательства. В судебном процессе речь идет лишь о доказывании эмпирической истинности события, установлении наличия определенного факта. Для этого, как считает Гегель, не требуется специальных юридических познаний. Познание эмпирической истины доступно каждому образованному человеку. Суд не занимается установлением «истин разума», т. е. разумного содержания предмета. Гегель правильно считал, что суд ставит своей задачей фиксацию объективно существующего факта, познание которого может быть верным или неверным. Его позиция в вопросе о характере истины в уголовном процессе по существу является материалистической. Она на голову выше распространенного в буржуазной юридической литературе субъективистского понимания истины как лишь максимальной вероятности совершения обви-

няемым преступления. Последняя позиция, как известно, в свое время настойчиво пропагандировалась Вышинским и в нашей юридической литературе; она причинила тяжелый ущерб социалистическому правосудию.

Рассмотренные положения гегелевской «Философии права» свидетельствуют о том, что философ нередко схватывал саму суть в характеристике экономических, правовых и политических явлений буржуазного общества, но она неизменно была облачена в идеалистические одеяния. Все это позволяет сделать вывод, что характеристика философии Гегеля как одного из источников марксизма должна быть отнесена не только к методу Гегеля, но и к ряду конкретных положений отдельных разделов его философской системы и отдельных его работ, в частности к его «Философии права».

Через всю «Философию права» красной нитью проходит диалектическая по своему существу идея о взаимной связи и взаимодействии отдельных общественных явлений. Эта связь выражается в том, что абстрактное право, мораль, семья, гражданское общество и государство являются определенными этапами развития в объективном мире идеи права как наличного бытия свободы воли. Разумеется, в силу объективно-идеалистического характера своего мировоззрения философ понимает и изображает эту связь извращенно. Идея взаимосвязи общественных явлений находит у Гегеля свое выражение и в том, что он понимает общество не как простую механическую совокупность людей, а как определенный организм, как некое единое целое, как определенную систему взаимосвязанных между собой частей.

Этот системный подход к общественным явлениям характерен для всей «Философии права». В силу этого указанная работа Гегеля ценна для нас и как первая попытка диалектического подхода к рассмотрению общественных явлений буржуазного общества, хотя и осуществленного на идеалистической основе. Рассмотрение общества как системы взаимосвязанных и взаимообусловленных явлений на материалистической основе с пониманием определяющей роли экономического базиса, с научным пониманием характера и движущих сил общественного развития было дано в работах основоположников научного социализма. «Введение» к «К критике политической экономии» свидетельствует, что Маркс намечал гранди-

озную программу исследования буржуазного общества как системы взаимосвязанных экономических, правовых и идеологических явлений: «Производство. Средства производства и производственные отношения. Производственные отношения и отношения общения. Формы государства и формы сознания в их связи с производственными отношениями и отношениями общения. Правовые отношения. Семейные отношения» (*1*, XII, 735). «Капитал» был частью этой обширной программы, намеченной Марксом. На идеалистической основе такую программу пытался осуществить Гегель в своей «Философии права».

Все, что в этом труде философа было направлено на защиту и охрану личных прав граждан, все, что было продиктовано уважением к достоинству человеческой личности и стремлением к укреплению законности, сохраняет свое прогрессивное политическое значение и сейчас, в эпоху империализма, когда буржуазия ведет наступление на демократические права и завоевания трудящихся, когда идет процесс ограничения и ломки буржуазией своей собственной законности. Очень многие положения «Философии права» ныне уже принадлежат истории. Однако нельзя забывать и об использовании реакционных положений гегелевского учения о государстве для оправдания политики современного империалистического государства, в целях антикоммунистической пропаганды. Это требует нашей неустанной бдительности.

Диалектический подход к рассмотрению общественных явлений, проведенный Гегелем в его «Философии права» (и в «Философии истории»), освобожденный от его мистифицированной формы и развитый на материалистической основе, приобрел новую жизнь в марксизме. Рациональное зерно гегелевской диалектики живет и развивается в материалистической диалектике Маркса — Энгельса — Ленина, в работах ученых-марксистов.

XVI
ДИАЛЕКТИКА ДЕМОКРАТИИ И ДИСЦИПЛИНЫ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Гегелевская трактовка соотношения демократии и дисциплины — это яркий образец диалектики, свидетельство глубины мысли великого немецкого философа.

Не вдаваясь в анализ политических взглядов Гегеля, следует отметить, что признание Гегеля сторонником демократических форм государства было бы, на наш взгляд, неправомерно. Однако и характеризовать его в качестве идеолога аристократической реакции на французскую революцию XVIII в., как это делал Сталин, столь же ошибочно. Политическая позиция Гегеля получила адекватную оценку еще у Н. Г. Чернышевского: Гегель был умеренным либералом, склонным часто к весьма консервативным выводам то ли по истинным своим склонностям, то ли по расчету. Последняя мысль подчеркивается и в недавно вышедшей книге французского исследователя Донта «Гегель и его время», в которой есть глава о «тайном Гегеле», где обсуждаются вопросы об осторожности и о расчетливом риске Гегеля (*209*, 239—254).

Под демократией Гегель понимает государственный строй, основанный на прямом народоправии. Философ критикует представительную демократию, заявляя: представлен — значит устранен от участия в демократическом управлении. В «Философии права» (§ 273) Гегель объявляет праздным вопрос о том, какая форма правления лучше: монархия или демократия. Предпочтительнее, с его точки зрения, та, которая в данных исторических условиях наилучшим образом воплощает принцип «свободной субъективности» — этой основы всего исторического процесса, как его понимает мыслитель (см. *54*, VII, 299).

По мнению Гегеля, только тот народ обладает историческим значением, который создает прочную государственность. На основе этой идеи философ приходит к выводу о предпочтительности монархической формы правления перед демократической. В § 279 «Философии права» он говорит: «*Народ*, взятый *без* своего *монарха* и непосредственно связанного с последним *расчленения* целого, есть бесформенная масса, уже больше не представляющая собою государства...» (*54*, VII, 305).

Гегель часто возвращается к мысли о том, что только в хорошо благоустроенном, обладающем строгими законами и дисциплиной государстве народ достигает истинной свободы и становится историческим народом (см. *54*, VIII, 40). В противном случае налицо лишенный организации бесформенный агрегат людей. Философ заявляет: «...агрегат частных лиц часто называют *народом*; но в

качестве такого агрегата он есть, однако, vulgus (чернь), а не populus (народ); и в этом отношении единственной целью государства является то, чтобы народ *не* получал существования, не достигал власти и не совершал действий *в качестве такого агрегата.* Такое состояние народа есть состояние бесправности, безнравственности и неразумия вообще...» (*54*, III, 324—325).

Эта мысль об агрегате, о хаосе эгоистических воль людей, противопоставляющих свой частный интерес общему интересу и тем самым разрушающих государственность, содержится почти во всех высказываниях Гегеля о демократии. Под этим углом зрения он критикует английский политический строй (там же, § 544 «Энциклопедии»), хотя, как известно, Гегель считал как раз английские порядки наиболее приемлемой, относительно совершенной формой государственного устройства для своей эпохи.

Но не следует думать, что философ огульно отрицал демократию, предпочитая ей монархию. Напротив, Гегель, как известно, высказал немало теплых слов о «прекрасной афинской демократии» (*54*, VII, 307), которую он даже идеализировал. Он старательно исследовал строй афинской демократии, обстоятельства ее возникновения и развития, и некоторые его мысли по этому поводу сохраняют свою актуальность и в наши дни.

Основная идея, высказанная Гегелем в этой связи, состоит в том, что жить в условиях демократии может только тот, кто усвоил привычку к дисциплине. Демократический строй дает много прав человеческой личности. Но использование этих прав личностью не должно идти вразрез с общегосударственными интересами, а, напротив, должно подчиняться общим интересам, согласовываться с ними, служить им как во имя патриотизма и общего прогресса, так и во имя интересов самой личности.

В философской концепции Гегеля, как известно, субстанциальную роль играет общее, а единичное, индивидуальное рассматривается как продукт общего. Идеалист Гегель всякое общее, поскольку оно не чувствуется, а мыслится, считал мыслью, и потому у него все в делах природных и человеческих подчиняется общему и продуцируется последним. С этой его общефилософской концепцией связана мысль о том, что человек как индивид есть продукт рода, как социальный человек — продукт

общества на определенной ступени его развития. Эта мысль сама по себе, если отвлечься от исходного идеалистического положения Гегеля, содержит в себе много ценного, истинного.

Свободный социальный человек, разумный человек действует, по Гегелю, в согласии с законами своего государства. Свобода, говорил философ, есть «бытие-у-себя» в том смысле, что законы государства являются для человека своими законами, что человек воспринимает законы государства как свои собственные моральные установления, как органические принципы своего личного поведения.

В этой философии свободы Гегеля был, несомненно, момент ограниченности, поскольку, рассуждая таким образом о свободе, философ имел в виду современную ему филистерскую прусскую действительность. Немецкий мыслитель, однако, понимал слабость своей позиции в указанном отношении (см. *54*, III, 86—97). Знаменитый гегелевский тезис о разумности действительности, как это ярко показал Энгельс, говорит не столько о разумности существующих порядков (в смысле их одобрения), сколько о том, что эти порядки возникли не в силу простой случайности, а в силу необходимого хода событий. Тезис о разумной действительности утверждает разумность не только того, что было и что есть, но и того, что должно быть.

Особенно ярко эта тенденция Гегеля видна в его учении о выдающихся исторических деятелях (см. «Введение» к «Философии истории»), где Гегель говорит о них как о проницательных и целеустремленных людях, у которых их личный интерес целиком совпадает с тенденциями прогрессивного развития всего общества. В этом принесении личного интереса в жертву благу общества философ видел прекрасную черту человека древнегреческого общества, человека, жившего в условиях «прекрасной афинской демократии». Самосознательная дисциплинированность древнего грека противопоставлялась Гегелем порядкам римского общества, в котором все отношения строились на принуждении, на навязываемой человеку извне дисциплине. Грек же был добровольно самодисциплинированным человеком — такова мысль Гегеля. Гегель ведет анализ в общефилософском аспекте, и, хотя и говорит о рабстве и о политической борьбе среди сво-

бодных в греческих государствах, классовый момент в его анализах «прекрасной афинской демократии», естественно, отсутствует. Но заслугой мыслителя является то, что он подходит и к демократии, как и к прочим явлениям, диалектически, рассматривает демократию в развитии.

Уместно напомнить в этой связи, что многие более поздние мыслители стояли много ниже Гегеля в указанном отношении. Так, Каутский, метафизически подходя к анализу категории «демократия», противопоставлял некую «чистую», всегда равную себе демократию, абсолютно исключающую всякое насилие, советской демократии, применявшей террор против сил контрреволюции. Демократически устроенное государство не исключает методов насилия и террора по отношению к своим внешним врагам и внутренним противникам. Демократические порядки требуют весьма развитой сознательности и дисциплинированности граждан. Демократия неразрывно связана с дисциплиной, права граждан — с их обязанностями. Только при этом условии демократическое государство приобретает ту устойчивость, которая делает его действительным государством, а не агрегатом людей, действующих врозь и часто против интересов целого, что ведет в конечном итоге к распаду этого целого.

В вопросе о демократии Гегель занимает значительно более реалистическую позицию, нежели западные социал-демократические реформисты конца XIX в., русский социал-демократ Суханов или так называемые этические социалисты, утверждавшие, что надо, мол, сначала приучить людей к демократическому образу жизни, а потом вводить демократические порядки. По мнению же Гегеля, сначала вводятся демократические порядки, а затем на этой почве происходит постепенное воспитание граждан в духе демократической общественной жизни. Происходит постепенное преодоление анархических замашек еще не привыкших к дисциплине людей. Демократический строй прививает членам общества дисциплину, постоянно приучает их к самодисциплине, к добровольному и привычному соблюдению законов и порядков демократического государства.

Установление демократических порядков — торжество принципа политической свободы, но принцип сам по себе — об этом Гегель говорил много раз — это еще не вся

реальность, это только начало, за которым начинается настоящая работа по реализации самого принципа. Эта работа — тяжелый труд внедрения свободы в сознание и самосознание людей. Он предполагает принуждение, насилие, преодоление своеволия недисциплинированных людей. А это обстоятельство в свою очередь предполагает появление тех, кто на почве демократии выполняет необходимый организаторский труд подчинения сознания и воли отдельных людей общей воле демократического государства.

Гегель не ограничивается общими философскими рассуждениями по этому вопросу. Он приводит конкретные примеры как раз из истории «прекрасной афинской демократии». Он говорит, например: «Не испытав на самом себе этого принуждения, ломающего своеволие личности, никто не может стать свободным, разумным и способным повелевать. Чтобы стать свободным, чтобы приобрести способность к самоуправлению, все народы должны были поэтому пройти предварительно через строгую дисциплину и подчинение воле господина». И далее: «Так, например, было необходимо, чтобы, после того как *Солон* дал афинянам свободные демократические законы, *Пизистрат* захватил в свои руки власть, опираясь на которую он и приучил афинян к повиновению этим законам. И лишь после того как повиновение это пустило корни, господство *пизистратидов* стало излишним» (*54*, III, 225).

Этот же исторический пример Гегель еще более обстоятельно развивает в своих «Лекциях по истории философии» (Гегель, Сочинения, т. IX, «Введение в греческую философию»). Солон ввел в афинской республике в VI в. до н. э. демократические порядки. Но тотчас же в этих условиях власть в государстве была захвачена Пизистратом, установившим в Афинах режим принуждения, насилия, диктатуры, или, как выражались тогдашние афиняне, тирании. Гегель задает вопрос: как могло случиться, что на почве демократии могла возникнуть тирания? Может показаться, говорит философ, что демократическое государственное устройство оказалось не в состоянии оказать противодействие такому нападению со стороны Пизистрата; возможно, что оно страдало каким-то внутренним дефектом, в чем же он состоял? Гегель объясняет: «Солон... действительно дал законы, но одно дело

дать законы, и совсем другое дело превратить эти правовые учреждения в привычку, в нравы, в жизнь народа» (*54*, IX, 145).

Пизистрат был тираном. «Но рассмотрим ближе, что́ на самом деле сделал Пизистрат?» — предлагает Гегель. — «Мы видим, что, когда сделалось необходимым установить у греков твердо упорядоченное государственное устройство и законы, появляются законодатели и правители, заставляющие народ подчиняться законам и правящие им в соответствии с последними. Закон, как всеобщий, для всех обязательный, казался и кажется еще теперь отдельным лицам насилием, поскольку последние не понимают разумности закона; сначала он кажется таковым всему народу, а затем — лишь отдельным лицам. Необходимо сначала совершать над последними насилие до тех пор, пока они не достигнут правильного понимания и закон не сделается для них их собственным, перестанет быть чужим. Большинство законодателей и устроителей государств брали сами на себя эту задачу, сами совершали над народом это насилие и были его тиранами» (*54*, IX, 143).

Гегель поясняет, что Пизистрат возник не как некое внешнее для афинской демократии явление, но как имманентный продукт развития этой демократии на определенной, начальной ступени этого развития. Философ в своих «Лекциях по истории философии» приводит сохраненную Диогеном Лаэртским переписку между Пизистратом и Солоном, подтверждающую сказанное им (см. *210*, 50—54).

Гегель отмечает, что господство Пизистрата «приучило афинян к законам Солона и сделало их обычаем, так что после окончания срока этого приучения тирания сделалась излишней, и его сыновья были изгнаны из Афин, и только теперь солоновское государственное устройство держалось само по себе» (*54*, IX, 144—145). Не менее ярко Гегель выражает и обосновывает эту же мысль в «Философии истории» (*54*, VIII, 243). Общий вывод философа таков: «Рабство и тирания составляют, следовательно, в истории народов необходимую ступень и тем самым нечто *относительно* правомерное» (*54*, III, 225—226).

Гегель не осуждает исторических деятелей, подобных Пизистрату. Насилие, применявшееся ими, служило исто-

рическому прогрессу, совершенствованию общественных форм, развитию свободы, и на этом основании Гегель причисляет подобных исторических деятелей к числу великих и оправдывает их. «Эта сила — не деспотизм, *но тирания* — чистое страшное господство: но оно *необходимо* и *справедливо*, коль скоро оно *конституирует и сохраняет* государство как этот *действительный индивид*». Любопытно, что эти слова Гегеля относятся не к Писистрату, а к Робеспьеру и к Макиавелли. Последнего философ также оправдывает, исходя из соображений необходимости консолидации государственности и борьбы, в данном случае против произвола и сепаратизма феодалов. «Единственным средством основать государство было уничтожение этих суверенитетов, причем, так как они именно как непосредственные единичные <образования> хотели быть суверенными, то средством против грубости была лишь смерть зачинщиков и страх смерти остальных». Гегель говорит это, намекая, что немцы «болеют именно этой болезнью» сепаратизма и раздробленности и что им тоже, по-видимому, следует пройти испытания через насилие и тиранию, обуздывающие сепаратизм воли недисциплинированных людей (см. *56*, I, 358). Гегель резко протестует против недооценки роли и против охаивания таких людей, как Писистрат или Робеспьер. То, что они делали, было исторической необходимостью. «Они являются великими людьми именно потому, что они хотели и осуществили великое и притом не воображаемое и мнимое, а справедливое и необходимое» (*54*, VIII, 30).

Вместе с тем Гегель определяет границы, дает критерий всемирно-исторической роли великих исторических деятелей. Они совершают великое лишь постольку, поскольку ведут борьбу за справедливое и необходимое, за прогресс, за развитие свободы, поскольку вкладывают в эту борьбу свою жизненную энергию, свою страсть, поскольку сочетают свой личный интерес с общественным таким образом, что именно последний становится главным содержанием их деятельности.

Но и великий человек ограничен, он не может один решить все задачи. Решив одну историческую задачу, исторические деятели могут взяться за решение следующей, но это им не всегда удается. «Когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна», — говорит Гегель

(*54*, VIII, 30). Обычно в таких случаях в их деятельности происходит отрыв личных интересов от общественных, они перестают видеть и правильно понимать истину своего времени, на первый план у них все более выступает личное, из стимула общественного прогресса они становятся его тормозом, и поэтому должны уйти и уступить место другим руководителям и другим формам руководства. В истории Писистрата случилось так, что это противоречие личного и общественного распределялось между самим Писистратом и писистратидами. В истории других исторических деятелей трагедия устаревания и отставания от жизни умещается в одной личности. Устаревший деятель либо уходит, либо же начинается такой период, когда его деятельность, некогда одобрявшаяся, даже если она опиралась на насилие и принуждение, воспринимавшаяся народом как должное, как добро, теперь осуждается, воспринимается как неоправданное, нецелесообразное, как зло.

Гегелевская диалектика могущественна и гениальна. Немецкий мыслитель многое правильно подметил и многое правильно оценил. Но ему был чужд классовый подход к событиям. Правильно понимать соотношение демократии и дисциплины в современном нам обществе возможно только на основе Марксовой теории общества, классов и классовой борьбы. Но многое помогает лучше понять и изучение гегелевской диалектики. Правильна и плодотворна идея Гегеля о том, что демократия неразрывно связана с культурностью и дисциплиной населения и что жить в условиях демократии может тот кто усвоил привычку к дисциплине. Ведь именно об этом много раз говорили Маркс (в частности, в «Критике Готской программы») и Ленин в книге «Государство и революция». Правильна и плодотворна идея Гегеля о том, что демократические порядки способствуют воспитанию сознательной дисциплины граждан. Правильна также и та мысль философа, что воспитание демократической дисциплинированности масс на определенном этапе демократического строительства предполагает и принуждение, насилие на благо общества. Правильна и та мысль Гегеля, что общество из своих недр выделяет сильных волей и организаторскими способностями людей, умеющих сломить в рамках демократии своеволие анархиствующих элементов и приучить их к демократическим поряд-

кам. Наконец, несомненно правильна мысль философа о том, что деятельность этих организаторов должна иметь свой предел, укладывающийся в то время, которое необходимо для приучения масс к дисциплине, а за пределами этого времени она нередко играет отрицательную роль.

Идеалист Гегель не ставит вопроса о том, каковы источники недисциплинированности масс, той самой агрегатности, которая разрушает государство и разлагает народ и о которой сам философ отзывался столь резко. Теория исторического материализма учит, что источником анархических тенденций и в наши дни служит мелкобуржуазная стихия, способная в определенных условиях оказать известное воздействие на отсталую часть рабочего класса. Авангардом борьбы против проявлений буржуазного индивидуализма, анархических мелкобуржуазных замашек и традиций является передовой рабочий класс — основная движущая сила преобразования современного общества на коммунистических началах.

Раздел IV

ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

XVII
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГЕГЕЛЯ

Гегель, конечно, не был первым, кто в интересах обоснования собственной философской доктрины обращался к истории философии. В античности это делал уже Аристотель, спустя полтысячелетия — Секст Эмпирик, затем Августин и некоторые другие «отцы» христианской церкви. Даже средневековье с его смутными историческими знаниями создало историко-философские труды (например, сочинение арабского мыслителя XII в. аль-Шахрастани «Религиозные секты и философские школы»). Интерес к истории философии особенно усилился в европейской философии нового времени. Крупнейшие философы этой эпохи хорошо знали историю античной и последующей философии и формулировали свои собственные доктрины, сознательно увязывая их с положениями предшествующей философии (ср. философские труды Лейбница и Локка). В XVII и особенно в XVIII в. мы встречаемся с рядом попыток систематического обзора историко-философских учений, доводившегося до той эпохи, в которую жил данный автор. Некоторым из таких произведений Гегель дает критическую оценку в своей «Истории философии».

Но историко-философская доктрина великого немецкого идеалиста и диалектика отличается от всех предшествующих, да и современных ему, историко-философских трудов тем, что осмысление историко-философского процесса стало у него органической частью собственной философской системы. В этом мы убеждаемся, читая не только его «Лекции по истории философии», имеющие большое общетеоретическое введение, но и «Логику» (малую и большую), «Феноменологию духа» и некоторые другие труды.

В «Предварительных замечаниях об истории философии» автор говорит об исключительных трудностях определения предмета философии, трудностях, с которыми не встречаются, например, ни математика, ни физика. Предмет философии в отличие от предмета частных наук многозначен, расплывчат, трудноопределим. Между тем его уяснение совершенно необходимо для историка философии, «так как наблюдатель должен обладать заранее понятием предмета для того, чтобы иметь возможность разглядеть это понятие в явлениях предмета и дать истинное истолкование его» (*54*, IX, 35).

Весьма своеобразно решает Гегель проблему отношения философии к конкретным наукам (под которыми тогда понимали главным образом естественные науки). В силу своего частного характера эти науки, даже когда они содержат «общие принципы и законы», все же «относятся лишь к ограниченному кругу предметов» (*54*, IX, 56). Философия же, постоянно определяемая как мышление всеобщего, находится даже в антагонистических отношениях к конкретно-научному знанию. В противоположность английским и французским философам XVII—XVIII вв., которые не мыслили философии вне отношения к математике и естествознанию, Гегель противопоставлял философское и естественнонаучное познание. «Общую научную культуру, — заявляет он в «Лекциях по истории философии», — мы, немцы, редко причисляем к философии» (там же).

Означает ли данное высказывание, что гегелевская философия, в частности его историко-философская доктрина, полностью игнорирует результаты естественнонаучного знания? Разумеется, нет, ибо Гегель, как известно, интересовался развитием естествознания и пытался осмыслить его в «Философии природы». Но в своей общефилософской, как и историко-философской, доктрине философ-идеалист все время подчеркивает преимущество спекулятивного, умозрительного способа рассмотрения как единственно философского. Результаты же естественнонаучной мысли выступают при этом лишь как некий подчиненный момент. Они близки философии, поскольку содержат в себе общие основоположения (таковы, например, законы, открытые Ньютоном). Но их близость представляет собой только близость формы, используемой философией.

Эта позиция особенно четко сформулирована в первой части «Энциклопедии философских наук», где подчеркивается, что философия как спекулятивная наука о всеобщем относится к частным наукам таким образом, что отнюдь «не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий» (*54*, I, 26). Философия в этой концепции подминает, так сказать, под себя конкретные науки, ее умозрительно-обобщающее начало объявляется основой эмпирического содержания, без которого не могут обойтись частные науки. Так и образуется гегелевская концепция философии как «науки наук».

Конкретные науки, будучи близкими философии по своей форме, далеки от нее по своему *содержанию*, ибо предмет их носит сугубо конечный, земной характер. В нем проявляется не мировоззренческий, а, так сказать, потребительский аспект человеческой жизни и деятельности. Вот почему философии значительно ближе искусство и религия. Первое мыслит истину в форме созерцания, а вторая — в форме представления, так как абсолютный дух раскрывается в них в этих формах. Но, будучи отличными от философии по своей форме, они близки ей по своему содержанию, ибо в отличие от науки представляют собой незаинтересованное, абсолютное знание.

Заслуга Гегеля в развитии философского знания, связанная с его стремлением выяснить отношение философии к таким формам общественного сознания, как наука, религия, искусство, нравственность, очень велика. Все эти формы сознания, по Гегелю, связаны друг с другом как определенные звенья в развитии мирового духа. Выявить как своеобразие каждого из них, так и их связь друг с другом очень трудно. Но такое выявление чрезвычайно важно, ибо отношение названных форм общественного сознания характерно как для эпохи возникновения философии, так и для всей ее последующей истории.

Особенно значительное место в историко-философской доктрине Гегеля уделено религии и ее взаимоотношениям с философией, характерным для всей истории философии. Гегель, как известно, отверг воззрения француз-

ских просветителей предшествующего столетия, рассматривавших религию как выдумку жрецов, руководствовавшихся корыстными соображениями. По его убеждению, религия столь же необходимая форма общественного сознания («абсолютного духа»), как и философия. Она имеет перед философией даже преимущество большей распространенности и хронологического приоритета. «Для духа, каков он в себе и для себя, образ религии необходим; он есть форма истинного, как оно существует для всех людей, для всякого способа познания». Это, «во-первых, чувственное сознание и затем, во-вторых, примешивание формы всеобщего к чувственному явлению...» (*54*, IX, 77).

Предмет религии и философии, по Гегелю, в принципе тот же — всеобщее как спекулятивный разум. Религии противоположен только рассудок, на котором основывается анализ конечных предметов, а отнюдь не разум как орудие спекуляции, мировоззрения. Конечно, между философией и религией существует различие по форме, поскольку религия — это прежде всего образное познание абсолюта, в то время как философия — чисто мыслительная, совершенно безóбразная, понятийная стихия, но мысль присутствует в любой форме религии. «Во всех религиях мы находим это колебание между образом и мыслью, и такая смесь лежит еще вне философии» (*54*, IX, 81).

В фантастических построениях мифологии преобладает элемент образно-чувственный. Если здесь и есть обобщающая мысль, то она содержится в них имплицитно и проясняется лишь для последующей философской мысли (даже у Платона философские идеи нередко облачены в форму мифологем, выражающих, однако, недостаточную зрелость этих идей). Но в более развитых религиях, таких, как персидская и индусская, спекулятивные мысли выражены и эксплицитно. Это тем более присуще христианству, которое для Гегеля в особенности представляет собой создание «разума».

Здесь идеалист всемерно стремится приблизить веру к разуму. Он в сущности игнорирует догматически-эмоциональное содержание религии, максимально интеллектуализирует ее и провозглашает, что «познание бога есть единственная цель религии» (*54*, IX, 71). Исконная непознаваемость бога как сверхприродного личностного абсо-

люта отвергается автором «Лекций по истории философии» как поверхностная «болтовня о пределах, поставленных человеческой мысли» (там же), ибо человеческий разум не конечен и ограничен, а бесконечен и всеобщ. Как таковой, он и постигает абсолютный дух.

В этом положении, видимо, мы встречаемся с трансформацией пантеистической традиции, которая у Гегеля максимально интеллектуализируется, панлогизируется. Божественный абсолют даже в сфере религии оказывается доступным мыслящему человеку. Рассматривая в этой связи религиозные мистерии как «спекулятивное ядро религии» (*54*, IX, 76), представляющее тайну только для рассудка, а отнюдь не для разума, Гегель в сущности отвергает мистику, если, конечно, не считать мистикой его абсолютизацию духа, объявляемого им подлинной первоосновой всякой действительности (что мы обычно тоже называем мистикой, хотя, быть может, это и не совсем точно).

Но при всей интеллектуализации религии Гегель не может не признать того, что в своем развитии философия и религия нередко вступали в конфликт друг с другом. Идеалист оставляет за пределами своей доктрины как социальные, так и гносеологические причины этого конфликта. Поэтому в гегелевской историко-философской доктрине в сущности остается неясным, почему же философия выступает как ведущая, наиболее интенсивная форма мировоззренческой деятельности. Он указывает лишь, что философия, «опираясь на свои собственные силы... выступает против народной религии и занимает по отношению к ней враждебную позицию» (*54*, IX, 75). (Такая позиция особенно ярко была выражена Ксенофаном.)

В конечном итоге конфликт философии и религии оказывается, по Гегелю, временным, хотя и весьма продолжительным недоразумением. Во всяком случае «неоплатоники распознали всеобщее содержание в отвергавшейся прежде философами народной религии» (*54*, IX, 75). Поскольку Гегель постоянно игнорирует материалистическую философию, ближе всего стоявшую к развитию научной мысли, он «снимает» конфликт между философией и религией.

Но это отнюдь не приводит Гегеля к отождествлению религии, даже в наиболее развитых ее формах, с фило-

софией. Различие между ними он усматривает в том, что в религии истина дается человеку извне, в форме откровения, более или менее чувственно и авторитарно. В философии же она осознается индивидуально, самостоятельно, личностно. Здесь заключена немаловажная мысль, но она остается у Гегеля неразвитой в силу игнорирования им классовых причин этого действительно фундаментального общественного явления.

Философию идеалист отделяет от религии только по признаку формы этих двух разновидностей абсолютного знания. Он, безусловно, исключает «из нашей истории философии» (*54*, IX, 79) мифологию, хотя бы имплицитно заключающую в себе философемы, ибо здесь образность, чувственность интенсивно затемняют мысль. Но из историко-философской науки он исключает и те более развитые религии, которые содержат эксплицитные философемы. Например, даже «глубокие спекулятивные мысли о природе бога», которые присущи отцам христианской церкви и тем более схоластикам (там же, 85). Причина этого на первый взгляд неожиданного зигзага гегелевской историко-философской доктрины связана с тем, что великий философ в сущности не покинул просветительских позиций, хотя и трансформировал их сугубо идеалистически. Для него неприемлемы ни патристика, ни даже схоластика, в силу того что философская мысль была скована в них догматической авторитарностью. В подлинной же философии мышление должно исходить исключительно из самого себя. И здесь Гегель снова вспоминает о науке.

Хотя наука, по Гегелю, близка философии лишь своей формой, своим «субъективным моментом», но она всегда погружена в «конечный материал». С другой стороны, существует религия, источник которой только бесконечный и свободный дух. Философия при этих предпосылках «требует единства и взаимопроникания этих двух сторон; она соединяет в себе два момента человеческой жизни: праздник жизни, когда человек смиренно отказывается от себя самого, и будни, когда человек стоит на своих ногах, является хозяином и действует согласно своим интересам» (*54*, IX, 87).

Будучи по своему содержанию ближе к религии, философия сохраняет и усиливает логическую форму науки. Такое усиление выражается в философии в том, что она

становится прежде всего *мышлением всеобщего.* Достижение же такой стадии означает вместе с тем, что мышление начинает существовать для самого себя, завершая тем самым качество свободы как определяющей особенности духа. Философия как мышление всеобщего становится высшим проявлением духовной деятельности, главной формой постижения истины и учения о ней. А «для непредубежденного человека «истина» всегда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее» (*54*, IX, 21).

В философии как высшей форме абсолютного знания истина выступает наиболее объективно. Поэтому при всем величии «героев мыслящего разума», деятельность которых образует вехи истории философии, роль их индивидуальных особенностей, их характера меньше, чем, например, деятелей в области политической истории, где «индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенности своего характера, гения, своих страстей... и вообще со стороны того, благодаря чему он является именно *данным* индивидуумом» (*54*, IX, 9). Максимальная объективность философской истины выступает тем самым как ее обезличенность.

Во многих местах своих «Лекций по истории философии» Гегель подчеркивает, что предмет философии невозможно установить, не обращаясь к ее истории. Значение истории философии для самой философии первостепенно. В этом одно из решающих отличий философии от математики, физики, да и других естественных наук, которые могут определять свой предмет, даже полностью абстрагируясь от своей истории. «...Если мы желаем установить понятие философии не произвольно, а научно, то такое исследование превращается в самое науку философии. Ибо своеобразная черта этой науки состоит в том, что в ней ее понятие лишь по-видимому составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения» (*54*, IX, 8). В философии, как ни в одной другой науке, нет настоящего без прошлого, ибо «в истории мысли прошлое представляет собою лишь одну сторону» (там же, 10).

Осознание органичности единства философии со всей ее историей приводит нас к наиболее глубоким основам

грандиозной системы гегелевского идеализма и его методологии.

Здесь нельзя не вспомнить слов Маркса о том, что метафизика, которая еще в XVII в. у ряда наиболее глубоких философов этого столетия выступала в гармоническом единстве с естествознанием, уже в следующем XVIII в. в связи с дальнейшим развитием естествознания и материалистической философии утратила эту связь, а вместе с ней и авторитет наиболее глубокого раздела философии. Но разрушенная французскими просветителями и материалистами XVIII в. метафизика, как чисто умозрительная суть философии, вскоре пережила, по словам Маркса, «свою победоносную и содержательную реставрацию» «в спекулятивной немецкой философии XIX века». Несомненно, главный герой этой реставрации — Гегель.

Методологические и гносеологические причины этого — прогресс в познании многих сторон развития культуры, исподволь нараставший в европейской общественной мысли с эпохи Ренессанса, но оттеснявшийся на второй и третий план развитием естественнонаучной мысли, оказывавшей решающее воздействие и на философскую методологию. Даже философское учение Канта своим наиболее существенным содержанием обязано прежде всего этой линии научно-философского развития. Но и во французском, и тем более в немецком Просвещении XVIII в. все более настоятельно вставали вопросы *философского истолкования культуры.* Поступательный характер ее движения становился все более очевидным, даже по сравнению с осознанием развития природы, сделавшим такие успехи уже в том столетии. Особенно показателен здесь Гердер, глубоко истолковавший процесс развития как в сфере природы, так и в сфере культуры, но остававшийся в известной нерешительности в своих попытках показать прогресс культуры как продолжение развития природы.

Гегель же отбросил здесь всякую нерешительность. Развитие культуры для него во много раз богаче, чем развитие, наблюдаемое в природе. Именно в многообразии человеческой деятельности и ее внешних результатов — материальной и духовной культуры — наиболее адекватно проявляется бесконечная мощь божественного духа, который оказывается последней основой не только

культурного, но и природного развития. «Дух — бесконечно выше, чем природа, — читаем мы в том же «Введении» к «Лекциям по истории философии» — в нем божественность проявляется больше, чем в природе» (*54*, IX, 66).

Если природа «*существует* так, как она *существует*» и «ее изменения суть поэтому лишь повторения, ее движение — лишь круговорот», то бытие духа «есть его деяние» (*54*, IX, 36). Мир природы — мир зависимости предметов друг от друга, мир слепой необходимости, но в сфере живой природы изменения обнаруживают и реализацию определенных целей.

Всякое развитие, по Гегелю, выступает как переход состояния *в-себе-бытия*, т. е. состояния возможности, в состояние *для-себя-бытия*, состояние действительности. Аристотель подчеркивал, что в семени как бы в свернутом виде дано будущее растение. Как бы перекликаясь с ним, немецкий идеалист подчеркивает телеологический характер развития в собственно духовной сфере. Здесь переход из состояния в-себе-бытия в состояние для-себя-бытия и составляет самораскрытие или самопознание духа, который делает себя своим собственным предметом.

Такое познание осуществляется в различных формах, но наиболее эффективна, адекватна его развитию только *философия*, составляющая высшее проявление абсолютного духа. Если духовное развитие в отличие от природного представляет собой процесс сугубо творческий, порождающий обновленные и все более глубокие результаты, то с наибольшей силой эта решающая особенность духа выражена именно в философии. Как во «Введении», так и при конкретном изложении философских систем, учений и идей Гегель все время подчеркивает *творческий характер философской традиции*. «Традиция не есть неподвижная статуя: она — живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока» (*54*, IX, 10). Конечно, все науки имеют свою историю и, следовательно, традицию. Но в естественных науках прогресс осуществляется «посредством нарастания, добавлений». Хотя в ходе их развития кое-что и подвергается исправлению, но в целом эти науки (например, математика) не подвергаются существенным изменениям (см. там же, 17). Другое дело —

философская традиция, в ходе которой мысль непрерывно ищет и находит себя, но все в новых и новых качествах, ибо «с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит» (там же, 12).

Такое воззрение на философскую традицию с необходимостью приводит Гегеля к глубокому убеждению в единстве философии той или иной эпохи с предшествующей ей историей. Но то же убеждение вытекает и из еще более фундаментальной идеи гегелевской диалектики, отвергшей абстрактное противопоставление истины и заблуждения и утвердившей воззрение на истину как на процесс, в ходе которого отдельные относительные моменты, утверждения и идеи в своем углублении и в своей совокупности раскрывают некое незыблемое, абсолютное содержание. Известно, что эта основополагающая диалектическая идея стала одним из главных результатов «Феноменологии духа» (см. в особенности *54*, IV, 2).

Будучи примененной к истории философии, она дала очень важные результаты. С высот своей диалектической позиции Гегель прежде всего обрушился на столь же распространенные, сколь и поверхностные воззрения, согласно которым история философии представляет собой как бы кунсткамеру более или менее субъективных мнений, высказанных по различным поводам и мало или даже совсем не связанных между собой.

Гегель решительно отбросил взгляд на историю философии как на «галерею мнений», субъективных представлений и произвольных мыслей, сформулированных лишь в хронологической последовательности. Такое поверхностное описательство обычно составляет «предмет праздного любопытства или... интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает» (*54*, IX, 18). В противоположность такой бездумной эрудиции Гегель неустанно стремился к *мыслящему* рассмотрению всех проявлений человеческой культуры, в частности и в особенности истории философии.

В соответствии с этим задача такого рассмотрения состоит в том, чтобы показать, что в разнообразии философских учений и идей, сформулированных в продолже-

ние ее более чем двухтысячелетней истории, существует определенная последовательность и закономерность. Такая закономерность не могла бы существовать, если бы каждое философское учение начисто отрицало предшествующие ему. В этом случае была бы разрушена живая связь и творческая суть философской традиции. Это противоречило бы упомянутой выше гегелевской диалектической концепции истины, в которой любое положение выступает как результат более или менее длительного процесса развития и не может быть понято без него.

Попыток представить то или иное учение как подлинно и единственно истинное, отвергая все другие, было немало в истории философии, но большинство их свидетельствовало лишь о догматической самоуверенности и ограниченности их творцов. Противопоставляя этим ограниченным воззрениям свою историко-диалектическую концепцию, Гегель писал в первой части «Энциклопедии философских наук»: «*История философии* показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собой отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное» (*54*, I, 31).

В этих словах выражена самая суть гегелевской историко-философской доктрины. Мы видим здесь как ее сильные стороны, продвинувшие далеко вперед и обогатившие историко-философскую науку, так и ее слабости, порожденные последовательно идеалистической позицией великого диалектика.

Сила этой доктрины в неустанных поисках объединяющих идей, проявляющихся в пестром и меняющемся в процессе истории многообразии философских учений. Но поскольку такие поиски подчинены обоснованию гегелевской системы идеализма, то сама эта сила сплошь и рядом оборачивается собственной противоположностью. Отсюда, как нам представляется, основное противоречие

историко-философской концепции Гегеля — *противоречие между глубоким историзмом в интерпретации различных философских учений и идей и идеалистически-умозрительным конструированием, которому в конечном итоге великий идеалист подчиняет свое исследование историко-философского процесса.* Историческое приносится в жертву логическому. В дальнейшем мы постараемся более конкретно раскрыть это противоречие.

Начнем с выявления некоторых положений историзма, содержащихся в гегелевской историко-философской доктрине.

Нельзя не привести здесь его широкоизвестное определение философии. «Философия, — пишет автор «Философии права», — есть... *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*» (*54*, VII, 16). Философия с этой точки зрения — наиболее глубокое и всеобъемлющее отображение данной эпохи в сфере мысли. Ее связи со всеми другими проявлениями мысли той или иной эпохи наиболее сложны и многообразны, и это обстоятельство, может быть, более всех других затрудняет определение предмета философии.

В названном «Введении» Гегель пытается определить место философии в системе духовной культуры своей эпохи. Он говорит об «исторических условиях философствования» (*54*, IX, 52), но как идеалист называет их «внешними», уделяет им слишком мало внимания. Он отмечает, что возникновению философии должно было предшествовать достижение определенного уровня духовной культуры. О достижении же какого-либо уровня материальной культуры идеалист почти ничего не говорит, ссылаясь лишь на аристотелевскую «Метафизику», в первой книге которой указывается, что лишь после удовлетворения необходимейших жизненных нужд люди начали философствовать. Философию можно считать роскошью, но, так сказать, необходимой роскошью, ибо после удовлетворения указанных потребностей потребность в мировоззрении, в том числе и в философском, становится естественным стремлением человеческого существования. Выражая эту мысль на языке идеализма, автор «Лекций по истории философии» указывает, что «философия выступает, следовательно, в эпоху, когда дух народа уже освободился как от состояния безразличного прозябания первобытной естественной жизни, так и от

точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное изжила себя» (там же).

Предпосылку возникновения философии составляет также достижение субъектом сознания своей личности. Оно предполагает не только осознание индивидуальным духом своей противоположности по отношению к природе, но и «свободный государственный строй», ибо «свобода мысли» невозможна без «политической свободы» (*54*, IX, 89). В свете этих идей буржуазного либерализма Гегель видит и эпоху возникновения философии. Поэтому он не входит в более подробное рассмотрение того, что же представляет собой «свободный государственный строй», и почти совсем не интересуется его социально-экономическим содержанием.

Мысль Гегеля сосредоточена прежде всего на выявлении необходимой связи философии с «духом народа» — одной из основных категорий гегелевской философии истории (со многими ее положениями мы встречаемся как во «Введении», так и на последующих страницах «Лекций по истории философии»). В дальнейшем (*54*, IX, 54—55) мы встречаем указания на то, что этот «дух» выступает одновременно как «дух времени» или «дух эпохи». Хотя свое наиболее глубокое выражение он находит в области философии, но проявляется также и в формах государственного устройства, и в политической истории, и в религии, и в искусстве, и в нравственности. Все они, догадывается Гегель, имеют некий «общий корень», но вот в чем состоит такой корень, этого идеалист, конечно, понять не смог. И это естественно, ибо раскрыть названный «корень» можно только с позиций исторического материализма, что и было осуществлено Марксом, Энгельсом и Лениным — создателями диалектико-материалистической истории философии. Как последовательный идеалист, Гегель, естественно, далек от понимания социально-экономических корней философии. Но как глубокий мыслитель, нередко вступавший в противоречие с собственным идеализмом, он поднимался до формулировки существенных теоретических положений.

Таковой, например, следует признать его мысль о том, что философия возникает в переломные и даже кризисные периоды истории человеческого общества. Поэтому она представляет собой осознание уже пережитого исторического опыта. Философия всегда ретроспективна, она

лишь подводит, так сказать, итоги этого опыта. «Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уж миновала свежесть и живость юности» (*54*, IX, 53). Такая ситуация показывает, что «некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (*54*, VII, 17—18). Философия, таким образом, призвана, как указано К. Марксом (см. *1*, II, 94) post festum, осознавать уже закончившийся цикл общественного развития. В качестве очевидной антитезы этому идеалистическому положению (хотя, конечно, и не только ему) Маркс сформулировал свой знаменитый 11-й тезис о Фейербахе.

Для историко-философской доктрины Гегеля весьма существенны призывы к такому изложению философских учений, которое соответствовало бы их аутентичному содержанию, порожденному всем характером («духом») соответствующей эпохи. Автор «Лекций по истории философии» предупреждает, например, против соблазна «перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии» (*54*, IX, 46), против забвения того, что «каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность» (там же, 47). Как уже отмечалось выше, *философские системы неизбежно преходящи, они с необходимостью гибнут, хотя и сохраняются и передаются философской традицией многие составляющие их идеи.* Правда, иногда случалось, что возобновлялись и философские системы давно прошедших времен. (Например, платонизм во Флорентийской академии и некоторые другие античные философемы в ту же эпоху Возрождения.) Но это объяснялось специфическими условиями названной эпохи, когда в этих философемах видели прямую антитезу христианству. Однако такое возобновление даже тогда представляло собой «мимолетное явление» (там же, 49), ибо «мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться» (там же, 48).

Однако главный пафос гегелевской историко-философской доктрины состоит в постоянных поисках единства, проявляющегося в развитии философских систем, учений и идей: «. . .дух хочет видеть отношение отдельных систем философии к всеобщему; ибо отдельные части об-

ладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. Ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории» (*54*, IX, 13).

Пытаясь охватить историко-философский процесс в его целостности, в наиболее общем виде, Гегель формулирует свое знаменитое положение, согласно которому этот процесс представляет собой «ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» (*54*, IX, 32).

Рассмотренная с этой точки зрения история философии представляет собой картину «лишь всегда возобновляющихся изменений целого» (*54*, IX, 17).

Целостность историко-философского процесса, согласно идеалистической доктрине Гегеля, носит чисто логический характер. Никаких социально-экономических закономерностей, лежащих в основе развития мировой философской культуры, он по существу не усматривает.

Как очевидно из приведенного высказывания, единство историко-философского процесса идеалист Гегель видит в развитии некой единой философии. Ее высшая цель — «познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель — истина», а истина «вечна... и не имеет истории» (*54*, IX, 15). Сугубая онтологизация истины, присущая всякому объективному идеализму, именно в гегелевском панлогизме достигает своей кульминации. Как уже отмечалось, именно в области истории философии, как ни в какой другой, конкретно-историческое приносится им в жертву абстрактно-логическому. «Последовательность систем философии в истории, — категорически утверждает Гегель, — та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи» (там же, 34). Метафизика берет у Гегеля верх над его диалектикой, логический конструктивизм — над конкретно-историческим исследованием историко-философского процесса. Мы убеждаемся в этом и при более детальном рассмотрении гегелевского истолкования этого процесса, которое теснейшим образом увязано автором «Лекций по истории философии» с проблемой абстрактного и кон-

кретного. Как известно, философ произвел объективно-идеалистическое переосмысление этой проблемы.

Он не может не признать того, что чувственное созерцание составляет начальную стадию познания, а «мышление — эта деятельность отвлечения, всеобщего» — последующую. На этом основании обыденное сознание только первое признает конкретным, а второе — абстрактным. Между тем, утверждает идеалист, необходимо «различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами». С этой точки зрения «наука конкретнее, чем созерцание» (*54*, IX, 43). Она представляется абстрактной, более или менее односторонней лишь постольку, поскольку составляет результат рассудочной деятельности. Но «если истина — абстрактна, то она — не истина» (там же, 30).

Подлинно объективная и тем более абсолютная истина возможна лишь как результат разумно-спекулятивной деятельности. А такая истина должна представлять собой единство множества определений, каждое из которых выражает какой-то ограниченный ее аспект. «Идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, состоит не в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само по себе есть особенное, определенное» (*54*, IX, 30).

Процесс движения от абстрактного ко все более конкретному в его гегелевском понимании и составляет стержень историко-философского развития. История философии движется от «абстрактных, неясных, тусклых мыслей древности» к богатейшему духу нового времени, в котором «дремлют более глубокие идеи, нуждающиеся для своего пробуждения в другой среде и других условиях» (*54*, IX, 50). Поэтому совершенно закономерен обоснованный всей гегелевской концепцией истины вывод, согласно которому «новейшая философия есть результат всех предшествующих принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение» (там же, 40).

Казалось бы, такое воззрение на историко-философский процесс связано с представлением о том, что развитие философских идей, учений и систем не может иметь какого-то конечного, последнего итога. Но метафизика объективного идеализма, неразрывно связанная, как мы видели, с убеждением в вечности, вневременности, неизменности абсолютной истины, или идеи, берет верх над диалектикой в истолковании историко-философского процесса. Поэтому и оказывается, что представление о бесконечности поступательного движения в истории философии — это только иллюзия. В действительности же это движение «имеет абсолютный конечный пункт» (*54*, IX, 39).

Разумеется, такой пункт составляет философская система, разработанная самим автором «Лекций по истории философии». Будучи максимально конкретной, она завершает и как бы оконечивает историко-философское развитие, задавая ему его высшую и последнюю цель. Более того, все это развитие, будучи «разумно внутри себя... определяется своей идеей a priori» (*54*, IX, 40). Тем самым историко-философский процесс получает телеологическое истолкование. Этот телеологизм вытекает уже из того тесного объединения различных стадий этого процесса, какое производит Гегель, объявляя всю историю философии неким единым саморазвивающимся философским организмом. В качестве его завершения, так сказать, головы он и стремится представить собственную философию. И та система категорий, которую мы находим в гегелевской метафизике-диалектике, самим им называемой обычно логикой, составляет у него стержень всей истории философии. В выявлении этих категорий в различных философских учениях прошлого, так сказать, в чистом виде он и видел в сущности, как не раз подчеркивал сам, главный смысл своего «мыслящего» рассмотрения истории философии.

Наиболее ценными с этой идеалистически-телеологической точки зрения были те философские учения прошлого, которые подводили к философской системе самого Гегеля. Несомненно, в гегелевской историко-философской доктрине имеет место одностороннее подчеркивание и даже превознесение логической — в понимании самого философа — стороны историко-философского процесса. Эта решающая ее особенность проявляется во всех частях «Лекций по истории философии».

Здесь мы почти не находим анализа сложных взаимоотношений науки и философии в различные исторические эпохи, без которого немыслимо подлинно научное изображение историко-философского процесса. Мало интересуясь опытно-эмпирической стороной человеческого знания, Гегель сосредоточивает свое внимание прежде всего на чисто умозрительных системах и идеях. Из трех томов своих «Лекций» более двух (впрочем, вместе с «Введением») он посвятил рассмотрению античной философии, в которой умозрительность представлена особенно интенсивно. Существенно указать в этой связи, что наибольшее внимание идеалист уделяет особенно близким ему системам Платона, неоплатоников и Аристотеля. Противоречие между глубоко историческими запросами и логико-умозрительным конструктивизмом и схематизмом, которое мы констатировали при анализе общетеоретических положений рассматриваемой доктрины, естественно, проявляется и при изображении самого историко-философского процесса.

Не останавливаясь на позиции Гегеля относительно так называемой восточной философии (многократно критически освещавшейся в нашей литературе), отметим, что позиция эта определялась одной из общих идей философии истории Гегеля, согласно которой «на Востоке» только один человек свободен — деспот, возглавляющий государство, в Древней Греции — уже некоторые, а в христианско-германском мире — все. Это положение связано с неоднократными указаниями Гегеля на то, что философствование в Греции проявляется как один из результатов усиления здесь «духа субъективности», «свободы самосознания» (*54*, IX, 92) и т. п. В свете известных исторических разграничений азиатского и античного способов производства в условиях Древнего Востока (а собственно, только о нем и идет речь у Гегеля) с его сугубым господством общины, силой натуральных и слабостью товарно-денежных отношений «субъект не существует как личность» (там же, 91). Если, разумеется, это утверждение понимать не абсолютно, а сравнительно с историческими условиями Древней Греции.

При рассмотрении начала древнегреческой философии автор «Лекций по истории философии» в сущности вынужден отступить от своей схемы, согласно которой последовательность философских учений определяется по-

следовательностью логических категорий. Первая из них — категория бытия. В истории античной философии она впервые была сформулирована элеатами. Однако свое изложение античной философии Гегель вынужден был начать с Милетской школы, так как он не мог игнорировать хронологического приоритета, да и более примитивного характера ионийской философии по сравнению с элейской. Аналогичные отступления от принятой схемы философ делает и в других местах своих «Лекций». В одном из них, обосновывая такого рода отступления, он говорит, что, «хотя ход развития философии в истории должен соответствовать ходу развития логической философии, в последней все же будут места, которые отпадают в историческом развитии» (*54*, IX, 266).

Отсюда ряд глубоких исторических характеристик древнегреческой философии. Например, «греческое философствование *наивно* потому, что оно *еще* не принимает во внимание... противоположность между бытием и мышлением, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие» (*54*, IX, 99). Эта черта была выражена как раз философами Милетской школы (но, разумеется, не только ими). У них «реальность еще имеет форму непосредственности и мысль существует лишь в себе» (там же, 140).

Однако повсюду, где представляется к этому хоть какая-нибудь возможность, Гегель выдвигает на первый план те учения, которые соответствуют его доктрине, и подчеркивает в них соответствующие черты, порой даже преувеличивая их. Поэтому философия элеатов, следующая после философии пифагорейцев, рассматривается раньше философии Гераклита, что уже и хронологически (если иметь в виду Парменида, основного представителя школы), да и по существу не точно. Знаменательны слова Гегеля, характеризующие основную особенность элейской философии, а вместе с тем и диалектики: «Мы здесь находим начальную стадию *диалектики*, т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях; мы, следовательно, находим здесь противоположность между мыслью и явлением, или чувственным бытием» (*54*, IX, 211). В этой характеристике философия по существу отождествляется с диалектикой.

Приведенная характеристика элеатизма исторически справедлива, так как именно с этого учения (собственно,

с Парменида) древнегреческая философия начала развиваться в своей собственной стихии — стихии *понятийного* мышления. Учение Гераклита, исторически предшествовавшее парменидовскому, характеризовалось как раз тем, чтобы образы (смыслообразы) еще преобладали в нем над понятиями. Гегель же явно преувеличивает роль понятийно-логического элемента в этом учении, утверждая даже, что «у Гераклита... мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме». Не удивительно после этого его заявление о том, что «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику»» (*54*, IX, 246).

В дальнейшем в нарушение хронологической последовательности не только Левкипп, но и Демокрит рассматриваются раньше и Эмпедокла и Анаксагора. Атомизм Левкиппа и Демокрита, в которых Гегель видит прежде всего продолжателей элеатов, интересовал его отнюдь не как наиболее последовательная система античного материализма. Такового идеалист в сущности не признает, поскольку для него стихия подлинно философской мысли по природе своей исключает материалистическое решение основного вопроса философии. Поскольку же устранить материализм из истории философии Гегель, разумеется, не мог, он или перетолковывал его в духе своей системы и искажал, или, по известному выражению В. И. Ленина, третировал, «как мачеха». Если Парменид, согласно гегелевской доктрине, выразил своим учением категорию бытия, Гераклит — становления (процесса), то Левкипп и Демокрит — для-себя-бытия (единицы). Хотя атом и можно понимать как нечто материальное, однако для его характеристики, по Гегелю, более существенна его нечувственная, чисто интеллектуальная сторона.

Когда же материализм того или иного учения становится совершенно очевидным, Гегель вступает с ним в полемику. Так, он делает довольно резкие выпады против Эпикура в связи с полным отсутствием в его учении телеологии, предполагающей верховную премудрость творца. Эта позиция вызвала глубоко партийную отповедь В. И. Ленина при конспектировании гегелевских «Лекций»: «Бога жалко!! сволочь идеалистическая!!» (*3*, XXIX, 267).

Что касается той части «Лекций», в которой характеризуется средневековая, в особенности схоластическая,

философия, то изложение этого раздела у Гегеля очень скудно. Многие первостепенные философы этой эпохи (например, Фома Аквинский, Абеляр, Дунс Скот) представлены простыми, можно сказать, формальными справками. В целом раздел убеждает, что Гегель (вернее, по-видимому, и его эпоха) еще слабо и схематично знал средневековую философию. Этот раздел не идет ни в какое сравнение с тем, в котором столь обстоятельно разработана и изложена (конечно, в рамках определенной доктрины) античная философия. Характерно вместе с тем, что, несмотря на проводившееся им сближение философии и религии, Гегель занял отрицательную позицию относительно схоластики. Он выразил это в следующих словах: «Как бы ни были возвышенны предметы их (т. е. схоластиков. — *В. С.*) исследования, какие бы ни были среди них благородные, глубокомысленные, ученые лица, все же в целом схоластика представляет собою варварскую философию рассудка, лишенную всякого реального содержания. Она в нас не вызывает подлинного интереса, и мы не можем к ней возвратиться. Ибо, хотя ее материалом служит религия, все же мысль получила такую хитроумную разработку, что эта форма пустого рассудка вертится лишь в беспочвенных сочетаниях категорий» (*54*, XI, 154). Цитирование свидетельствует, что позиция Гегеля по отношению к схоластике является просветительской.

О слабом знании Гегелем истории средневековой философии говорит и тот факт, что он даже не упоминает имени великого диалектика Николая Кузанского, но (несколько неожиданно) довольно подробно рассматривает Якоба Бёме, ибо «благодаря ему в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер» (*54*, XI, 229). Впрочем, эта высокая оценка мистика и спекулятора Бёме, возможно, объясняется и тем, что философ-сапожник, не знавший латыни, писал свои произведения по-немецки.

Многие материалисты нового времени по существу игнорируются в гегелевских «Лекциях». Так, всего несколько строк уделено здесь Гассенди, Гольбаху, Гельвецию. Совсем не упомянут Дидро. Однако вместе с тем дана довольно сочувственная оценка деятельности французских просветителей перед лицом «презреннейшего суеверия, поповщины, глупости, низкого образа мысли»

(*54*, XI, 389). Впрочем, тут же подчеркивается, что характеристика относится к католической религии, не очищенной Лютером.

Продолжая свою линию на выявление логического (в гегелевском смысле) содержания в философских учениях нового времени, автор «Лекций» ценит Декарта прежде всего за то, что тот разработал категорию сознания на его еще рассудочной стадии. Признавая, что французский философ много сделал и в области естествознания, Гегель прямо признается, что «изложение этой стороны, однако, не входит в нашу задачу» (*54*, XI, 257). Следовательно, и метафизика Декарта, неотделимая от его физики, представлена как сугубо умозрительное учение.

В еще большей степени эта позиция выявляется в гегелевском изображении философии Спинозы, которая интерпретируется им главным образом как разработка проблемы субстанции. Материалистическая сторона спинозизма при этом истолковании полностью устраняется. Кант и Фихте представлены как философы, разрабатывавшие категорию самосознания, выраженную в субъективной форме. И лишь у Шеллинга, по Гегелю, намечен переход к разуму как абсолютному знанию, полностью осуществленному только в философской системе самого Гегеля. Попутно, однако, он дает ряд глубоких критических характеристик этих учений, показывая уязвимость и даже несостоятельность агностицизма Канта, субъективного идеализма Фихте, иррационалистических идей Шеллинга (как и Ф. Шлегеля) и т. п.

Историко-философскую доктрину Гегеля невозможно правильно оценить, не привлекая замечаний В. И. Ленина, сделанных в его конспекте «Лекций». Эти замечания, как и сам ленинский конспект, — образец материалистического прочтения этого идеалистического произведения. Эти материалы весьма интересны для марксистского историка философии и с точки зрения того, что́ великий революционер и теоретик ценил в Гегеле. А это — прежде всего выявление диалектики в истории философии (этим, по всей вероятности, и следует объяснить, что наряду с «Наукой логики» В. И. Ленин законспектировал именно «Лекции по истории философии»). Нет нужды повторять множество раз высказанное в нашей философской литературе по этим вопросам.

Однако нельзя пройти мимо высокой оценки Лениным

тех положений Гегеля, в которых содержится призыв к строгому историзму в оценке философских учений и идей прошлого. Необходимо еще раз вспомнить также одобрительное в общем отношение Ленина к мыслям Гегеля об историко-философском развитии как некоем огромном круге, на периферии которого образуется множество более мелких кругов.

Эти мысли Гегеля еще ожидают методологического осмысления в свете ленинских замечаний.

XVIII

ОЦЕНКИ И ТОЛКОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ В ТРУДАХ РЕВОЛЮЦИОННЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ РОССИИ XIX в.

Русские ученые, революционные мыслители и особенно марксисты России вписали новые страницы в историю исследования и истолкования философского наследия Гегеля. Его философия вот уже более полутора веков постоянно привлекает к себе внимание представителей различных направлений общественной мысли нашей страны. Выражая отношение прогрессивных мыслителей России к гегелевской философии, пионер русского марксизма Г. В. Плеханов писал в 1891 г. в связи с 60-й годовщиной со дня смерти Гегеля: «Между теми науками, которые у французов называются «sciences morales et politiques», нет ни одной, которая не испытала на себе могучего и в высшей степени плодотворного влияния гегелевского гения. Диалектика, логика, история, право, эстетика, история философии и история религии приняли новый вид благодаря толчку, полученному ими от Гегеля» (*148*, I, 422).

Отношение различных течений русской философии XIX в. к учению Гегеля было отнюдь не однородным, а противоречивым и меняющимся. В этом нашли свое отражение не только противоречивость учения самого Гегеля, особенно противоположность между его прогрессивным, диалектическим методом и консервативной системой, но и особенности философских позиций идеологов различных классов и социальных групп России XIX в. Различные, а подчас и противоположные по своим мировоззренческим

основам и социальным устремлениям течения русской философской мысли XIX столетия ставили в центр своего внимания, как правило, именно те стороны и идеи гегелевской философии, которые были созвучны их собственным взглядам. Между интерпретациями философии Гегеля, ее оценками со стороны тех или иных русских мыслителей, особенно во второй половине XIX в., существовали большие различия.

Даже в отношениях консервативных и реакционных течений русской философской мысли XIX в. к философии Гегеля характерна значительная градация: от апологетики идеалистической системы Гегеля (в произведениях П. Редкина, Б. Чичерина и других идеалистов) и прямых попыток поставить ее на службу реакционной идеологии застоя и религиозного мировоззрения (С. Гогоцкий, славянофилы А. Хомяков, Ю. Самарин и др.) до ретроградной критики гегелевской философии справа, доходившей порой до полного отрицания философии Гегеля, особенно его диалектики, с позиций мистики и мракобесия (И. Давыдов, С. Шевырев и др.).

Противоречивым было отношение к гегелевской философии и в российском освободительном движении XIX в.; здесь были представлены различные концепции: от нигилистического отрицания духовного богатства гегелевской философии, ее диалектики отдельными склонными к вульгарному материализму и позитивизму демократическими мыслителями и революционерами 60—70-х годов, а затем многими идеологами народничества, «теоретиками» анархизма и т. д. до смелой поддержки диалектики Гегеля и стремления критически овладеть его философией, применить его диалектику к делу социального преобразования России. Наиболее адекватную для своего времени в России, глубокую и критически-рациональную интерпретацию философии Гегеля XIX в. дали русские революционеры-демократы 40—60-х годов — Герцен, Белинский, Чернышевский, Добролюбов. В их сочинениях диалектика Гегеля с полным основанием рассматривалась как «алгебра революции», раскрывались противоречия между нею и метафизической гегелевской системой, подвергались критике консервативные и реакционные моменты в философских и общественно-политических взглядах немецкого мыслителя-идеалиста.

* *
*

Научный анализ сочинений русских революционных мыслителей XIX в., их философских позиций, отношения их к философии Гегеля, к его диалектике позволил советским историкам философии прийти к ряду теоретических выводов о месте философии Гегеля в развитии передовой русской философской мысли XIX в. (см. *85*, II, гл. 4; *86*, II, разд. 2; III, разд. 1—3; *161*, 84). К началу 40-х годов Герцен и Белинский, а впоследствии, в конце 50-х годов, Чернышевский и Добролюбов пришли к следующим выводам в отношении философии Гегеля:

— Учение Гегеля, как и вся классическая немецкая философия, — ценное достижение человеческой мысли. Классики немецкой философии, как писал Герцен, «не имели иных требований, кроме потребности ведения, но это было своевременно; они труженически разработали для человечества путь науки... они были призваны свидетельствовать миру о совершившемся самопознании и указать путь к нему: в этом состояло *их деяние*» (*61*, I, 76).

Классики немецкой философии, особенно Гегель, как подчеркивали русские революционеры-демократы, раскрыли активную роль философии и вообще человеческого мышления. Поэтому личность, говорит Герцен, «после отрицания, совершенного в сфере мышления... захотела отрицаний в других сферах» (*61*, I, 77).

Философия Гегеля, равно как и классическая немецкая философия в целом, рассматривается русскими революционными мыслителями как находящаяся в процессе развития, который отличался неравномерностью и наличием серьезных противоречий. Герцен, например, предупреждал против отождествления прогрессивных философских и социальных взглядов молодого Гегеля с консервативными социальными воззрениями, содержащимися в позднейших его сочинениях. «Настоящий Гегель, — писал он, — был тот скромный профессор в Иене... который спас под полой свою «Феноменологию», когда Наполеон входил в город; тогда его философия не вела ни к индийскому квиетизму, ни к оправданию существующих гражданских форм, ни к прусскому христианству; тогда он не читал своих лекций о философии религии, а писал гениальные вещи вроде статьи «О палаче и о смертной

казни», напечатанной в розенкранцевой биографии» (*61*, II, 183).

— Русские революционные демократы XIX в. высоко оценивали диалектические идеи Гегеля о закономерном характере историко-философского процесса. Они, как и Гегель, считали, что философские системы связаны не только между собой и с предшествующим развитием человеческой мысли, но и с «духом времени, в котором они развивались». Однако русские революционные демократы начинали отходить от присущего Гегелю идеализма в понимании истории философии, все более связывая развитие философской мысли с требованиями практической жизни, с интересами и борьбой противоположных сил общества, с прогрессом науки и запросами искусства, хотя и не могли дать последовательного научно-материалистического решения этих вопросов.

— Революционные мыслители России обращали особое внимание на то, что в процессе движения философской мысли Гегеля она обогащалась и его диалектика охватывала все новые и новые стороны действительности. «...Строгий и глубокий метод открыл большую дорогу сознанию человеческого разума...— писал в 1843 г. Белинский.— Гегель тогда только ошибался в приложениях, когда изменял собственному методу» (*22*, I, 501).

Вместе с тем русские революционные мыслители видели, что диалектические принципы философии Гегеля все более вступали в противоречие с его идеалистической системой, и особенно с консервативными политическими выводами. «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны,— писал Чернышевский,— несмотря на всю колоссальность его гения, у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но недостало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развивать из них все необходимые следствия» (*186*, I, 662—663).

Выступая против консервативных и порой реакционных сторон гегелевской философии, раздуваемых правогегельянцами, русские революционные демократы поддерживали и высоко ценили сочинения тех представителей левогегельянского направления, которые стремились к сближению философии с жизнью, с конкретными науками о человеке и т. д., особенно материализм и гуманизм Фейербаха.

Принципиальное отличие материалистической философии русской революционной демократии XIX в. от идеалистической философии Гегеля ярко выразил Герцен, писавший, что Гегель хотел представить природу и историю как «прикладную логику», тогда как логика есть «отвлеченная разумность природы и истории». Герцен указывал: «Жизнь природы — беспрерывное развитие, развитие отвлеченного простого, неполного, стихийного в конкретное полное, сложное... смотрите на нее, как она есть, а она есть в движении; дайте ей простор, смотрите на ее биографию, на историю ее развития, — тогда только раскроется она в связи» (*61*, I, 127—128). В противовес Гегелю, который в своих позднейших сочинениях абсолютизировал достигнутый уровень развития общества и философской мысли, русские революционные демократы обращали свой взор главным образом к настоящему и будущему.

Русские материалисты — революционные демократы XIX в., особенно Герцен и Чернышевский, вслед за Гегелем всемерно подчеркивали и раскрывали активный характер теоретического мышления, мыслительной деятельности человека. Однако они стремились этот гегелевский взгляд освободить от «туманностей» идеализма, равно как философские идеи других систем от эмпиризма и схоластики, соединить философские идеи с действием, практикой. Революционные мыслители России делали близкие к истине догадки о диалектическом единстве субъекта-объекта. «Логический процесс, — писал Герцен, — есть единственное всеобщее средство человеческого понимания... природа — только существование и отделяется, так сказать, от себя в сознании человеческом для того, чтобы понять свое бытие; мышление делает не чужую добавку, а продолжает необходимое развитие, без которого вселенная не полна...» (*61*, I, 105). Герцен критикует созерцательную философию метафизиков, которые «хотят ум сделать страдательным приемником, особого рода зеркалом, которое отражало бы данное, не изменяя его, т. е. во всей его случайности, не усваивая, — тупо, бессмысленно». При этом русские революционные мыслители-материалисты высказывали правильные и глубокие мысли о решающей роли практики в процессе познания (хотя сама практика понималась ими еще ограниченно). «Практика, — писал Чернышевский, — великая

разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Поэтому-то в науке ныне принята она существенным критериумом всех спорных пунктов. «Что подлежит спору в теории, на чистоту решается практикой действительной жизни»» (*186*, I, 180).

Таким образом, наиболее значительное и плодотворное в истории домарксистской мысли в России направление — материалистическая философия русских революционных демократов XIX в. — по достоинству высоко оценила диалектику Гегеля, пыталась материалистически ее переработать, освободить от идеалистической ограниченности. И в этом смысле метод мышления философов русской революционной демократии представлял переходную — от идеалистической к материалистической — форму диалектики, которая была, по словам Плеханова (относившимся к Белинскому и Чернышевскому), жизнеспособным элементом материалистической диалектики. Но материалистическая философия русской революционной демократии XIX в., как говорил Ленин о философском учении Герцена, вплотную подошла к диалектическому материализму и остановилась перед историческим материализмом.

Хотя русская революционно-демократическая мысль придавала исключительное значение диалектике Гегеля, до распространения марксизма в России еще не было последовательно научной интерпретации гегелевской философии.

Несмотря на то что диалектику Гегеля русские философы-демократы начали материалистически переосмысливать в революционном духе и эта революционно-переосмысленная диалектика все более соединялась русскими мыслителями с революционно-демократическими идеями, идеями борьбы сословий и классов, слабость массового революционного движения и неразвитость промышленного пролетариата как класса в России до 80—90-х годов прошлого века еще не давали возможности революционно-демократическим идеологам XIX в. раскрыть глубокую сущность единства борющихся противоположностей — пролетариата и буржуазии, — их антагонизма, который в странах Западной Европы уже выступал как животворный источник революционного преобразования общества. Критически-революционный по своему характеру, диа-

лектический метод, принципы которого воплотились в сочинениях революционных демократов России XIX в., противоречили их идеалистическим, просветительским по своей теоретической основе концепциям, базировавшимся в значительной мере на антропологическом подходе к обществу, их иллюзиям утопического социализма, в том числе и «крестьянского социализма» в России. К тому же отношение к диалектике Гегеля в прогрессивных течениях русской общественной мысли после работ Герцена и Чернышевского 50—60-х годов меняется: часть народнических и анархистских идеологов 70—90-х годов, испытавших влияние идей позитивистского эволюционизма и субъективизма, стала игнорировать философское учение Гегеля, в том числе и его диалектику, и отдавать его на «откуп» реакции, отбрасывать представления о диалектике Гегеля как «алгебре революции», выработанные еще Герценом. Например, либеральный народник Н. Михайловский, увидевший в философии Гегеля только спекулятивное понимание «триады», приписал Гегелю полное игнорирование человека, жестокость в отношении личности. Спекулируя на одном не вполне верном суждении Белинского о Гегеле, Михайловский пишет: «Нет философской системы, которая относилась бы к личности с таким уничтожающим презрением и холодною жестокостью, как система Гегеля» (*126*, 55). Анархистские идеологи, например В. Черкезов, унаследовавшие от позитивиста Милля, Вундта и других метафизиков в философии пренебрежение к диалектике, третировали Гегеля как реакционера, рассматривали его философию как ретроградную и метафизическую, чуждую социализму и прогрессу.

* *
*

Первым русским марксистам уже в 80—90-х годах пришлось «скрестить мечи» с различными антидиалектическими, ненаучными течениями общественной мысли, в частности, по вопросу об отношении и к диалектике Гегеля, и к его философии в целом. Значительные заслуги в этом отношении имел, особенно в первое 20-летие своей теоретической деятельности (1883—1903), Георгий Валентинович Плеханов. Трудно найти такую работу Плеханова, которая не касалась бы диалектики Гегеля. Перу

Плеханова принадлежит ряд сочинений, в которых философия Гегеля и ее историческая роль специально рассматриваются с позиций марксизма. Это прежде всего упоминавшаяся выше статья «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», большие, посвященные философии Гегеля разделы книг «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» и «Н. Г. Чернышевский», примечания к переводу книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», памфлет «Гром не из тучи», многие статьи против Н. Михайловского, П. Струве, Э. Бернштейна, К. Шмидта и других противников диалектики.

Марксистский анализ гегелевской философии и ее роли в качестве одного из источников марксизма осуществляется Плехановым по нескольким главным линиям.

Прежде всего, вслед за Марксом и Энгельсом Плеханов рассматривает диалектический материализм как законного наследника и продолжателя диалектики классической немецкой философии. Вместе с тем он подчеркивает, что философия марксизма есть радикальное отрицание, рациональное «снятие» гегелевского идеализма, что материалистическая диалектика Маркса представляет коренную противоположность идеалистической диалектики Гегеля. «Маркс, — писал Плеханов, — наследовал Гегелю, как Юпитер наследовал Сатурну, — низложив его с его трона. Появление материалистической философии Маркса — это подлинная революция, самая великая революция, какую только знает история человеческой мысли» (*148*, II, 450).

Продолжая традиции русской революционной демократии, Плеханов видит в диалектике Гегеля «алгебру революции», методологическое обоснование социального прогресса, которое применимо и к России. Акцентируя на необходимости диалектического, конкретно-исторического анализа общественного развития, Плеханов постоянно указывает, что истина конкретна, что в обществе «все зависит от условий, времени и места».

Главное внимание в трудах Плеханова было обращено на то, чтобы раскрыть революционный в своей основе характер диалектики Гегеля, выяснить процесс ее критической переработки Марксом и Энгельсом.

Критикуя народнический взгляд о том, что филосо-

фия Гегеля с ее признанием всеобщих закономерностей будто бы обрекает людей на фатализм, на примирение с «гнусной действительностью», Плеханов подчеркивает уверенность Гегеля во всемогуществе человеческого разума и необходимости активной деятельности людей для победы нового.

Из положения Гегеля — «когда философия начинает писать серыми красками на сером фоне действительности, нельзя уже вернуть молодость, ее можно только познать; сова Минервы вылетает лишь в сумерки» — Плеханов делает полный исторического оптимизма диалектико-материалистический вывод: «Мы свободны лишь постольку, поскольку познаем законы природы и общественно-исторического развития и поскольку *мы, подчиняясь им*, опираемся на них. Это было величайшее приобретение как в области философии, так и в области общественной науки, — приобретение, которым в полном его объеме воспользовался, однако, только современный, диалектический, материализм» (*148*, I, 441, 443).

Подчеркивая, что внимание философии и общественной мысли конца XIX — начала XX в. было обращено прежде всего на необходимость познания объективных законов общественного развития, Плеханов вместе с тем был чужд всякому фатализму, созерцательности и догматизму, который приписывают ему (так же как Энгельсу, а иногда и Ленину) буржуазные марксологи и советологи (Г. Веттер, Сидней Хук и др.), а вслед за ними и ревизионисты (например, Р. Гароди в книге «Ленин», 1968).

По Плеханову, объективная социальная диалектика, которой он вслед за Марксом и Энгельсом придавал большое революционное значение, служила основанием для сознательной, революционно-преобразующей деятельности прогрессивных классов, в первую очередь пролетариата. «Современный диалектический материализм, — писал он еще в 1891 г., — несравненно лучше идеализма уяснил себе ту истину, что люди делают историю бессознательно: с его точки зрения исторический ход определяется в последнем счете не человеческой волей, а развитием материальных производительных сил... Раз открыты эти силы, раз изучены законы их действий — люди будут в состоянии взять их в свои собственные руки, подчинять их своему собственному разуму... Гегель смотрел на пролетариат, как на *толпу*. Для Маркса и для марксистов

пролетариат — великая сила, носитель будущего» (*148*, I, 445).

Плеханов, следуя Марксу и Энгельсу, обнажал ту скрытую от взора многих мыслителей истину, что Гегель близко подходил порой к правильному пониманию и объяснению социально-исторического процесса (хотя зачастую и в форме догадок, «туманных предположений», покрытых мистической оболочкой). По определению Плеханова, Гегель в ряде случаев «подсказывает нам материалистическое понимание истории», «говорит нам, что в экономической деятельности данного народа нужно искать объяснения его религиозных взглядов и всех тех освободительных движений, которые возникают в его среде» (*148*, I, 434, 435). Плеханов с полным основанием отмечает, что Гегель в «Философии истории», «Философии права» и других работах «яснее всех современных ему экономистов, не исключая даже Рикардо, понимал, что в обществе, основанном на частной собственности, рост богатства на одной стороне непременно должен сопровождаться ростом бедности на другой» (*148*, I, 437).

Опираясь на диалектику Гегеля, материалистически переработанную Марксом, Плеханов умело критиковал ошибочные концепции «взаимодействия», «случайностей истории» и т. д., показывая, что «Гегель был, как небо от земли, далек от подобного глубокомыслия». Плеханов отмечал также, что немецкий философ обнаруживал всесторонние знания, огромную проницательность и умение держаться исторической, эмпирической почвы, когда давал характеристику того или иного великого исторического народа (хотя Гегель, должны мы заметить, вопреки исторической правде не считал историческими славянские народы и многие народы Востока).

Плеханов не раз опровергал ходячее поверхностное представление (им грешили порой и некоторые представители революционной мысли), будто бы Гегелю были чужды интересы человека, личности, ее свободы и счастья, будто, по Гегелю, они целиком должны быть поглощены «всеобщностью», господством «абсолютного духа», воплощающегося в государстве, религии и т. п. Эти односторонние представления, ставящие под сомнение наличие элементов какого-либо, в том числе буржуазного, гуманизма в учении Гегеля, так же далеки от истины, как и стирание граней между буржуазным гуманизмом Гегеля и маркси-

стским гуманизмом. Вопрос о гуманизме Гегеля, о понимании им проблемы человека требует, разумеется, специального рассмотрения.

С точки зрения Плеханова, великий немецкий философ диалектически подходил к проблеме соотношения частного и всеобщего, в том числе и таких ее аспектов, как человек и народ, личность и общество, хотя, не будучи материалистом, не дал адекватно-научного понимания роли человека в обществе. Гегель, как показывает Плеханов, не отрицал прав личности и не игнорировал свободу. Он критиковал древние общества Востока за то, что там была подавлена личность, противопоставляя им Древнюю Грецию, где была развита, как он выражался, «прекрасная личность» (речь, разумеется, шла о личности не раба, а свободного человека, главным образом рабовладельца). Гегель, по словам Плеханова, создал целый культ личностей — героев, которые, однако, были, с его точки зрения, орудиями «всемирного духа». Но все же эти герои истории не противопоставлялись Гегелем народу, «толпе», как то было у Бауэра и других младогегельянцев, а затем и у «субъективных социологов» народничества.

Критикуя идеализм Гегеля и его консервативные социально-политические взгляды, Плеханов вместе с тем защищал диалектику Гегеля от различного рода нападок со стороны народнических, анархистских и других немарксистских идеологов. В статье «Гром не из тучи» (1901) он замечал в адрес анархистов и тому подобных субъективистов, объявлявших Гегеля мракобесом и реакционером в философии: «И эту-то *алгебру прогресса*... осмеливаются называть философией реакции жалкие люди, лишенные всякого философского образования, не прочитавшие ни одной страницы из сочинений Гегеля и вряд ли даже издали видавшие эти сочинения» (*148*, II, 693). В связи с этим Плеханов выдвигал важное методологическое требование: рассматривать историю философских систем в связи с историей политических взглядов, но не отождествлять их, а видеть различие и противоречивость в развитии этих специфических сфер общественного сознания. «...Назвать данного философа реакционером, — писал он, — не значит еще характеризовать его философию. Мыслитель, сочувствующий *реакционным* стремлениям в общественной жизни, может тем не менее создать

философскую систему, заслуживающую полного *внимания* и даже *сочувствия* со стороны *прогрессистов*. Надо уметь различать между *теоретическими посылками* данного писателя и теми *практическими выводами*, которые он сам делает из своих теоретических посылок» (*148*, II, 682).

Эти и многие другие положения одного из зачинателей марксистской философии в России, Плеханова, способствовали распространению идей диалектики в ее марксистском истолковании среди передовых рабочих, социал-демократов и революционной интеллигенции России в конце XIX — начале XX в. Сочинения Плеханова, переведенные на языки многих европейских народов, помогали пропагандировать и утверждать диалектику марксизма в борьбе с ревизионистами в международном рабочем движении. Вместе с тем труды Г. В. Плеханова еще не давали вполне адекватного, всестороннего истолкования философии Гегеля с позиций диалектического материализма. Тем более они не представляли собой дальнейшей материалистической переработки диалектики Гегеля применительно к требованиям новой эпохи империализма и пролетарских революций, а также новейшей революции в естествознании. Достаточно известны слабости Г. В. Плеханова, который не обратил должного внимания на Логику (с большой буквы), созданную Гегелем и материалистически переработанную Марксом и Энгельсом, не дал ее систематического анализа, не смог показать, что диалектика есть цельная и систематическая наука, теория познания и логика марксизма. Плеханов не оценил по-настоящему выдающихся достижений науки на рубеже XIX—XX вв., не дал их диалектического анализа. Политическое грехопадение Плеханова, перешедшего на позиции меньшевизма (после 1903 г.), а затем и социал-оборончества (в 1914 г.), связано с его неумением конкретно-исторически разработать диалектику Маркса, раскрыть особенности развития России и ее революционного движения, применить диалектику к пониманию противоречий и закономерностей эпохи империализма, мирового революционного процесса. Это политическое грехопадение Плеханова нашло свое выражение в его попытках примирить революционеров с оппортунистами в рабочем движении, что помешало ему подвергнуть критике реформистские, эволюционистские и софи-

стические концепции Каутского, Кунова и других теоретиков II Интернационала. Поэтому диалектика Гегеля в ряде случаев не находила в работах Плеханова, относящихся к этому меньшевистскому периоду, последовательно научного, творческого и критического переосмысления.

Только Владимир Ильич Ленин, великий сын революционной России, теоретик и вождь международного пролетариата, сумел внести выдающийся вклад в дальнейшую последовательно научную интерпретацию философии Гегеля, в дело материалистической переработки его диалектики, развить и поднять диалектический материализм на более высокую ступень.

XIX
ГЕГЕЛЬ И ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУССИИ 20-х ГОДОВ

Вопрос об оценке философии Гегеля, особенно его диалектики, — один из тех наиболее острых вопросов, которые оживленно обсуждались на всем протяжении существования советской философской науки. В ее истории были периоды, когда отношение к гегелевской философии выступало в качестве своеобразного критерия принадлежности того или иного ученого к различным направлениям и школам, существовавшим на отдельных этапах развития советской философской науки. Так было, например, во время дискуссии между так называемыми механистами и диалектиками — сторонниками А. М. Деборина. Так было и позднее (например, в середине 40-х годов, когда интерес к философии Гегеля отдельные философы считали чуть ли не криминалом).

Однако не только в эти, но и в иные периоды вопрос о правильной марксистско-ленинской оценке философского наследия великого немецкого диалектика, его роли в философской жизни нашей страны неизменно вызывал у исследователей самый живой интерес. Сейчас в СССР имеется уже довольно обширная литература о Гегеле *. Тем не менее здесь многое еще предстоит сделать. В частности, остается пока еще мало исследованной история

* См. гл. XX настоящего сборника.

советского гегелеведения. Поэтому представляется вполне оправданным рассмотреть в этом плане один из наиболее сложных периодов развития советской философской науки — 20-е годы, когда в процессе складывания и формирования ее в новых исторических условиях научные дискуссии, в том числе и об оценке гегелевской философии, дали немало ценного и важного не только в историческом аспекте, но и в решении ряда актуальных проблем становления социалистической культуры и науки.

Вопрос об отношении к философии Гегеля не был для советских философов-марксистов 20-х годов чем-то новым и неизведанным. Еще до Октябрьской революции в России получили широкую известность положения Маркса и Энгельса, в которых содержался обобщенный анализ немецкой классической философии в целом, и в особенности гегелевской диалектики. Об этом говорят воспоминания многих старых большевиков — Н. К. Крупской, А. В. Луначарского, В. И. Невского, М. С. Ольминского и др. Большевики располагали к тому времени и знанием таких ленинских трудов, как «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», «Шаг вперед, два шага назад», «Две тактики социал-демократии в демократической революции», «Материализм и эмпириокритицизм», в которых содержались многие важные положения, раскрывающие сущность философии Гегеля. Известны были и работы таких марксистов, как Г. В. Плеханов, А. М. Деборин и др., где также рассматривались некоторые важные аспекты марксистской оценки гегелевской философии.

Тем не менее к 1917 г. еще не существовало какой-либо целостной развернутой концепции или фундаментальной работы, показывающей с марксистских позиций, что представляет собой философия Гегеля во всей ее полноте.

Наряду с марксистскими в те годы еще продолжали существовать и действовать некоторые философские центры и печатные органы, стоявшие на позициях идеализма (Петроградское философское общество, Психологическое общество при Московском университете, Московская религиозно-философская академия, Вольная философская ассоциация, журнал «Мысль», ежегодник «Мысль и слово» и др.). Марксистам приходилось вести

с ними борьбу по ряду проблем, в том числе и в оценке Гегеля.

Можно выделить применительно к 20-м годам ряд направлений философской мысли, отстаивавших свои позиции по вопросам о гегелевской философии. Это взгляды философов-идеалистов, еще остававшихся в нашей стране в первые годы Советской власти; каутскианско-меньшевистские оценки Гегеля с позиций социал-демократизма II Интернационала (Г. Лукач, К. Корш, Л. Мартов и др.); позитивистско-механистический подход (А. Богданов, Н. Бухарин, некоторые представители так называемого механицизма 20-х годов); формалистические оценки Гегеля А. М. Дебориным и его единомышленниками. В борьбе с этими течениями возникла и разрабатывалась последовательно марксистская, ленинская оценка гегелевской философии. На основе идей, содержащихся в трудах Маркса, Энгельса и Ленина, в работах его учеников (В. В. Адоратского, В. И. Невского, М. С. Ольминского, а также ряда более молодых философов конца 20-х годов), были сформулированы основные принципы диалектико-материалистического анализа и оценки диалектики Гегеля и всей его философии.

Что касается старого русского идеализма, пытавшегося сохранить свои позиции в философской мысли СССР в 1917—1922 гг., то его отношение к философии Гегеля по существу ничем не отличалось от сложившейся еще в конце XIX — начале XX в. общей отрицательной оценки идеалистами гегелевской философии, в особенности гегелевской диалектики. Правда, относительно «новым» для рассматриваемого периода явлением стали попытки русских идеалистов использовать некоторые идеи Гегеля непосредственно для борьбы с материализмом, особенно с марксистско-ленинской философией. Суть этих позиций была, в частности, наглядно выражена в работе И. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека» (1918), в которой утверждалось, что философия Гегеля должна расцениваться как некий синтез противоположных определений, ведущих к познанию божества. Тем самым Ильин вслед за западноевропейским интуитивизмом конца XIX — начала XX в. пытался истолковать Гегеля как интуитивиста, отбрасывал революционный элемент его философии — диалектику, а саму философию сводил к тождеству знания с религией, объявляя

философское знание знанием бога. Здесь особенно отчетливо проявлялся классовый, партийный дух идеализма, характерный и для самого Гегеля. Ленин в «Философских тетрадях» писал по этому поводу: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере; Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание бога. Материалист возвышает знание материи, природы, отсылая бога и защищающую его философскую сволочь в помойную яму» (*3*, XXIX, 153). Это ленинское высказывание с полным основанием следует отнести к идеалистическим интерпретаторам гегелевской философии типа Ильина.

Характерна оценка философии Гегеля, данная идеалистом Э. Л. Радловым. Последователь и друг Вл. Соловьева Радлов в послеоктябрьский период не выступал в печати специально о Гегеле. Однако в его «Введении в философию» (1919), «Очерке истории русской философии» (1920), «Этике» (1921) и других послеоктябрьских работах неоднократно воспроизводится общая оценка Гегеля, данная им в «Философском словаре» еще в 1913 г. Радлов заявлял, что в Гегеле «особенности немецкого духа выразились с наибольшей яркостью» (*154*, 114). Роль Гегеля по отношению к Канту и Шеллингу Радлов видел в том, что Гегель «бурное течение критической философии вновь перевел в русло спокойного догматизма» (там же, 115). «Догматизм» же Гегеля Радлов увидел в том, что «не самый процесс развития понятий создает новые понятия, а что Гегель берет готовые понятия и весьма искусно располагает их по готовой схеме» (там же, 118). Далее, ни словом не упоминая о Марксе, Радлов проводит линию от Гегеля, через Бр. Бауэра и Штрауса (которых он характеризует как теологов-исследователей Священного писания) к Фейербаху (называя его метафизиком), а от него — к Штирнеру и... Ницше (см. *154*, 119). Комментарии, как говорится, излишни. Еще один русский идеалист — Г. Шпет подобно Ильину толковал гегелевскую философию как «усмотрение» разума в самой действительности, т. е. как отождествление божества со всем существующим миром. С позиций феноменологии Гуссерля Шпет утверждал, что все сущее складывается из явлений, скрытых в них «смыслов» и еще более глубоко таящихся в последних «идей». Познание, таким образом, идет, по Шпету, от загадочных феноменов-явлений к их «смыслам», а через них — к миру идей, т. е.

к некоему всеобщему разуму, реализованному и воплощенному в самой действительности.

Другие школы русских идеалистов — неокантианство, интуитивизм и пр. — Гегелем, как правило, вообще не занимались, не признавая его революционную роль в развитии философской мысли. Однако в начале 20-х годов Н. Лосским и Н. Бердяевым была предпринята попытка использовать критику гегелевской философии для борьбы против диалектического материализма Маркса и Ленина. В этих целях Лосский пытался использовать учение Гегеля об абсолютной идее для подтверждения его собственной теории о «центральном элементе мира» — сверхвременно́м и сверхпространственном субъекте, творческим способностям которого мир обязан своим существованием. Свои персоналистские, неолейбницеанские позиции Лосский пытался подкрепить ссылками на гегелевский Абсолютный Дух. В свете общих контрреволюционных, антисоветских позиций Лосского антимарксистская направленность этой концепции не нуждается в разъяснениях. Не менее показательны и некоторые высказывания бывшего «легального марксиста» Н. Бердяева. До Октябрьской революции Бердяев заявлял, что хотя Гегель и не дожил до диалектического материализма, но «породил его» (см. *30*, 120). После революции Бердяев стремился истолковать учение Гегеля о единстве противоположностей уже для откровенно контрреволюционной попытки доказать «естественный» характер социального неравенства как «вечного» атрибута человеческого общества (см. *28*).

Одним из наиболее распространенных приемов борьбы против марксизма были у Бердяева и его единомышленников попытки доказать «догматичность» марксизма. И для этого он пытался использовать ссылки на немецкую классическую философию, в частности на Гегеля. «Догматика марксизма, — утверждал Бердяев, — имеет два источника — жизненный: социальную действительность Европы середины XIX в., и теоретический: германскую идеалистическую философию» (*25*, 5).

Толкование философии Гегеля русскими идеалистами в первые годы Советской власти было подвергнуто серьезной критике рядом ученых-марксистов. Истинный смысл идеалистического извращения рациональных моментов во взглядах Гегеля раскрыли в своих выступле-

ниях В. И. Невский, А. М. Деборин и некоторые другие. Основополагающими для их критических выступлений явились указания В. И. Ленина, содержавшиеся в работах «О значении воинствующего материализма», «О нашей революции» и в некоторых других ленинских документах. Ленин писал, что необходимо «вести войну и против... современных «образованных» крепостников. Вероятно, не малая их часть получает у нас даже государственные деньги и состоит на государственной службе для просвещения юношества, хотя для этой цели они годятся не больше, чем заведомые растлители годились бы для роли надзирателей в учебных заведениях для младшего возраста» (*3*, XLV, 33). Когда в июле 1918 г. Наркомпрос включил в число деятелей прошлого, которым предполагалось воздвигнуть памятники, философа-идеалиста Вл. Соловьева, Ленин, выступая на заседании Совнаркома, спросил: «И почему вы решили увековечить Владимира Соловьева? Мистик! Идеалист! Этак вы в университетах будете обучать какой-нибудь реакционной философской чепухе!» (см. *79*, 186).

В. И. Невский в статье «Нострадамусы XX века» писал: «И за что бы ни брался современный буржуазный ученый, за философию, историю, психологию, этику — он в конечном счете приходит к господу богу и, без сомнения, к критике социализма» (*131*, 98). В выступлениях В. В. Адоратского, А. М. Деборина, И. К. Луппола и других марксистов позиции идеализма в СССР также были подвергнуты резкой и принципиальной критике. Идейный разгром идеализма и поповщины российских «образованных крепостников» сыграл большую роль как в общем процессе становления советской философской науки, так и в научной разработке и марксистской оценке гегелевской философии в 20-е годы.

В идейной борьбе по вопросу о месте и значении философии Гегеля в философской науке в СССР первых лет Советской власти с открытыми идеалистами солидаризировались и идеологи политически скомпрометировавших себя мелкобуржуазных партий — эсеров, меньшевиков и анархистов. Правда, их лидеры не выступили в тот период с какими-либо философскими трудами, специально посвященными Гегелю.

Однако следует кратко остановиться на некоторых их попытках истолкования философии Гегеля, тем более что

почти все они направлены на принижение и фальсификацию марксизма-ленинизма.

Лидер российских анархистов Алексей Боровой выступил в 1920 г. с философским этюдом «Личность и общество в анархистском мировоззрении». Он заявлял, что основное положение гегельянства «о совершенном подчинении своеобразных личностей моменту их слияния в общественности, в поглощении начала личного началом общественным» (*40*, 27—28) по своим основам однородно с позитивизмом Конта и «прагматическим характером» марксизма, который «хоронит личность в угоду мистической реальности общественных образований и создает себе фетиш производственных отношений» (там же, 28). Роль Гегеля в отношении марксизма Боровой трактует как содействие в смазывании вечного антагонизма между личностью и обществом. Интересно, что, оценивая социалистическую революцию в России, Боровой ограничивается краткой декларацией, гласящей: «Опыт современной диктатуры пролетариата в России, как временное переходное состояние, не отражающее в полноте социалистических чаяний, в счет идти не может» (там же, 59). В целом, характеризуя и гегелевскую философию, и марксизм, Боровой отождествляет их основы и определяет последние как «стоический историзм, не ушедший далее... бухгалтерии» (*40*, 69). Так в изображении анархизма диалектика Гегеля и Маркса оказывается всего лишь приемом, затушевывающим и смазывающим вечный и непреходящий антагонизм личности и общества.

Недалеко от анархистов ушли и эсеровские философы. Еще до революции Ленин неоднократно критиковал философского лидера эсеров В. Чернова за его антидиалектические настроения. Ленин показывал, что Чернов в своих философских работах идет «вслед за *всеми* „метафизическими" противниками Гегеля» (*3*, XXIX, 232). После Октябрьской революции Ленин охарактеризовал взгляды анархистов, эсеров и меньшевиков как идентичные. Он отмечал, что их лидеры — это «идеальная» тройка: Мартов, Чернов и анархисты. ««Идеальная» для капиталистов: идеально-чистая, — глупая, — педантичная, — никчемная, — доктринерская, — удобная, — влиятельная (идеальная для проведения в рабочем классе идей буржуазии), — бессильная, — говорливая etc.» (*3*, XLIV, 502).

Наиболее показательны в этом отношении взгляды российских меньшевиков и троцкистов. Э. Бернштейн, взгляды которого меньшевики всячески пропагандировали, оценивая философию марксизма, заявил, что «кое-что может быть отброшено оттуда без ущерба для основной мысли» (*32*, 4). Что же, по мнению Бернштейна, являлось «лишним» в марксизме? Оказывается, диалектика. По Бернштейну, Маркс и Энгельс не создали своего диалектического метода, а лишь «заимствовали» его у Гегеля (там же, 44). Исходя из этого, Бернштейн объявлял, что диалектика — «предательский элемент в марксовской доктрине; она — ловушка, лежащая на пути всякого последовательно правильного рассмотрения явлений» (там же, 46). Вместо диалектики Бернштейн предлагал другой метод, именуя его... эклектизмом. Эклектизм, писал он, «есть возмущение здравого смысла против свойственного всякой доктрине стремления подгонять мысль под один шаблон» (там же, 16). С точки зрения Бернштейна, «самая строгая доктрина должна в конце концов обратиться к эклектизму» (там же). Читая сегодня Бернштейна, нельзя не вспомнить современных правых ревизионистов, провозглашающих в качестве «последнего слова» своих теорий идеи «синтеза» марксизма с буржуазной философией, пропагандирующих теории плюралистического и так называемого открытого марксизма. История повторяется. Но если ревизионисты нашего времени сознательно замалчивают опыт развития марксизма и борьбы за его идейную чистоту, то последовательным ученикам Маркса и Ленина не пристало забывать об этом. А иногда, к сожалению, среди современных критиков ревизионизма встречаются авторы, не использующие опыта борьбы с ревизионизмом прошлого, накопленного марксистско-ленинской теорией.

С критикой «бернштейниады» конца XIX — начала XX в. выступили многие видные марксисты — Г. В. Плеханов, К. Каутский, молодой Ленин. Но ревизионистские идеи Бернштейна оказались гораздо более живучими, чем это могло показаться на первый взгляд. Достаточно сказать, что такие критики бернштейнианства, как Г. В. Плеханов и К. Каутский, впоследствии сами встали на путь политического оппортунизма и философского ревизионизма. Г. В. Плеханов, вернувшийся из эмиграции в Россию в 1917 г., активно выступал в печати с оценкой

сложившейся после революции исторической ситуации. «Какой общественный политический строй лучше всех других соответствует требованиям человеческой природы?» — спрашивал Плеханов. И отвечал: «Для Гегеля этот вопрос не существует. Идеального строя нет и быть не может... И этот неизбежный политико-социальный вывод из теоретической философии Гегеля явился одной из важнейших составных частей теории научного социализма» (*150*, II, 259). А далее (это было в январе 1918 г.) Плеханов заявил: «То Собрание (имелось в виду Учредительное собрание. — *Л. С.*), которое разогнали на этих днях «народные комиссары», обеими ногами стояло на почве интересов трудящегося населения России» (*150*, II, 265). Не стоит говорить о том, что и Временное правительство, по Плеханову, выражало «ближайшие и самые насущные интересы всей демократической России» (*150*, I, 31), в то время как тактика большевиков оценивалась им, как «тактика Бакунина, а во многих случаях просто-напросто тактика Нечаева» (*150*, II, 267).

Таким образом, вывод Гегеля о бесконечной смене общественных строев Плеханов интерпретирует применительно к России совсем в духе «легальных марксистов» начала XX в. (Струве, Изгоев и др.) После феодализма — только капитализм, а потом, где-то в неопределенном будущем, социализм. Ясно, что подобное «использование» Гегеля на деле было отрицанием и извращением его диалектики.

Разумеется, дать оценку отношения Плеханова к философии Гегеля только на основе этих высказываний было бы совершенно неправомерно. Известно, как глубоко и плодотворно исследовал философию Гегеля Плеханов в ряде своих ранних работ* (например, в статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», 1891). В этой работе Плеханов фундаментально проанализировал историческое значение гегелевской диалектики, показал, что диалектический метод Гегеля — «это самое главное научное орудие, которое досталось в наследство от немецкого идеализма его преемнику, современному материализму» (*148*, I, 444). Но Ленин, отдавая должное революционным и теоретическим заслугам Плеханова и в то же время критикуя его политические и теоретические ошибки

---

* Более подробно об этом см. гл. XVIII настоящего сборника.

периода первой мировой войны и Великой Октябрьской социалистической революции, отмечал: «Плеханов написал о философии (диалектике), вероятно, до 1000 страниц (Бельтов+против Богданова+против кантианцев+ +основные вопросы etc. etc.). Из них *о* большой Логике, *по поводу* нее, *ее* мысли (т. е. *собственно* диалектика как философская наука) nil!!» (*3*, XXIX, 248). Это явилось одной из причин того, что Плеханов в политике, в анализе новых исторических процессов эпохи империализма, в оценке империалистической войны и пролетарской революции в России оказался недиалектиком. Известны многие ленинские оценки этой недиалектичности Плеханова в 1914—1917 гг. А непонимание объективной диалектики общественного развития закономерно привело Плеханова на позиции, которые Ленин охарактеризовал как сплошную подмену диалектики софистикой и эклектицизмом, как переход на позиции дюжинного буржуазно-либерального мышления.

Примерно в том же духе, только более осторожно, высказывались по рассматриваемым вопросам и некоторые лидеры российского меньшевизма и эсеров. Так, Л. Мартов в 1920 г. писал: «Состояние мира сейчас настолько исключительно, настолько не укладывается в наши привычные схемы марксистского анализа, что вывести основную линию развития требует новой научной работы, которая во многом дополнила бы и, может быть, изменила бы экономическую концепцию Маркса» (Центральный партийный архив Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Фонд 461, ед. хр. 31183, л. д. 1). Речь здесь идет не о чем ином, как о том же отказе от диалектики, провозглашенном Бернштейном в начале века, о подмене революционного марксизма буржуазными взглядами.

Аналогично развивались и воззрения внутрипартийных оппозиционеров. М. С. Ольминский писал в 1921 г.: «Субъективно Мартовы и Бухарины — антиподы, полная противоположность. А объективно — они попадают в один лагерь ревизионистов. Их тактика ведет к одинаковым результатам: Мартовы задерживают революцию, а Бухарины, ставя невыполнимые для данного момента задачи, готовят фатальные неудачи, разочарование и внутреннее банкротство революции» (ЦПА ИМЛ, ф. 461, ед. хр. 31183, л. д. 8). Ольминский имеет здесь в виду почти дословное совпадение приведенного высказывания Мартова с утвер-

ждением Бухарина в его книге «Экономика переходного периода» (1920) о том, что в новых условиях XX в. старые понятия марксизма «моментально отказываются служить», старые орудия марксистской мысли «дают осечку» и «необходимо относиться к ним критически» (там же, л. д. 2). В данном случае речь шла именно о диалектике, причем Бухарин, будучи сторонником богдановских идей, прямо пытался противопоставить диалектике Маркса и Ленина (которую он отождествлял с гегелевской идеалистической диалектикой) позитивистскую теорию равновесия и «организационную науку» Богданова.

Подобным же образом действовал и Троцкий. Он часто ссылался на «старика-Гегеля», кокетничал гегелевскими понятиями, но толковал диалектику Гегеля и марксизма крайне упрощенно и поверхностно. Так, он считал сутью гегелевской диалектики учение о примирении противоположностей, а всеобщую картину диалектического развития мира именовал «идеалистической абстракцией, в которую бесследно проваливается реальное человечество». Отсюда он выводил свою идею о «Соединенных штатах Европы» безотносительно к тому, какие классы возглавят их, свои авантюристические призывы кончить войну, не заключая мира с империалистами, и т. д. В дальнейшем это привело Троцкого к открытому отрицанию и фальсификации марксизма-ленинизма, к прямому переходу в лагерь политических врагов социализма и СССР.

Оппортунистические позиции Троцкого, Бухарина и других оппозиционеров внутри партии в 20-е годы так или иначе основывались на том же недоверии к диалектике или извращении ее, характерном для ревизионизма начала века.

В собственно философской сфере эти же ревизионистские тенденции нашли свое выражение в опубликованных в СССР в начале 20-х годов работах Г. Лукача «Материализация и пролетарское сознание» (*113б*) и Карла Корша «Марксизм и философия» (М., 1925). Оценка взглядов Лукача может быть кратко сформулирована следующим образом: Лукач понимал диалектику прямо в духе Гегеля как «независимую от природы», чистую теорию сознания, абстрактную методологию всякого знания. Что касается Корша, то, с его точки зрения, Маркс и Энгельс и тем более Ленин не являются материалистами и вообще философами, поскольку вместе с уничтоже-

нием буржуазной действительности уничтожается и сама философия, являющаяся ее составной частью. Что же касается собственно диалектики, то Маркс и Энгельс, по Коршу, лишь терминологически изменили концепцию Гегеля, заменив его «абсолютную идею» понятием материи и перенеся саморазвитие понятий во внешний мир. Таким образом, для марксизма в целом, по Коршу, вообще характерно изучение гегелевской диалектики, а не ее переработка и тем более не ее философское, материалистическое переосмысление. Для полноты картины упомянем еще вышедшую в СССР книжку М. Адлера «Марксизм как пролетарское учение о жизни» (М., 1923). Адлер, как и Лукач, объявлял «основным мотивом, проникающим все мышление Карла Маркса», только реформу и только сознание (*6*, 9). Он называл Маркса «абстрактным мыслителем», «простым писателем и ученым», стремившимся лишь «объяснить жизнь», а не перестроить ее революционным путем (см. *6*, 12, 13, 16). И здесь революционный диалектический метод, как видим, представал в выхолощенном, абстрактном виде. Идеологи социал-демократии при оценке Гегеля отходили от Маркса и Ленина к Бруно Бауэру и Максу Штирнеру.

В ряде выступлений советских философов, выполнявших ленинские указания, сформулированные им в работах «Пролетарская революция и ренегат Каутский», «Детская болезнь «левизны» в коммунизме», «О значении воинствующего материализма» и других, была дана обоснованная партийная критика взглядов Лукача, Корша и других социал-демократических толкователей диалектики Маркса и Гегеля. В частности, следует отметить выступления А. М. Деборина и Ласло Рудаша, обстоятельно и остро критиковавших указанные концепции. Так, критикуя идеи Лукача, Л. Рудаш писал в 1925 г.: «. . .это — точка зрения не пролетариата, а интеллигента, который очень мало соприкасался с действительной жизнью, как она коренится в производственном процессе пролетариата, который не осведомляется о точке зрения пролетариата у самого пролетариата, а сочинил ее из книг, и притом из книг самых различных буржуазных философов» (*160*, 66). Рудаш подметил здесь чрезвычайно важную черту — общее сходство в оценке диалектики Гегеля и Маркса у откровенных идеалистов и у их ревизионистских и социал-демократических союзников.

Серьезный участок идейной борьбы по вопросам гегелевской философии в 20-е годы представляли дискуссии с представителями позитивистско-нигилистических философских концепций, идейным вдохновителем которых был А. Богданов. Еще до революции 1905 г. Богданов претендовал на то, чтобы встать «выше не только материализма, но и идеализма «какого-нибудь» Гегеля...» (*3*, XVIII, 200). После выхода в свет книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» Богданов, как известно, заявил о том, что «порывает» с философией и переходит к созданию некой синтетической науки, которая заменит собой и философию, и диалектику, и все обобщающие разделы человеческого знания вообще. В нашей литературе, к сожалению, в последнее время появились оценки этого «перехода» как чего-то реального, действительно имевшего место (см., напр., статью «Тектология» в 5-м томе «Философской энциклопедии»). На деле же Богданов отнюдь не ушел от философии, а лишь переменил форму занятий ею. Если до 1910—1912 гг. он в основном направлял свои усилия на ревизию философского материализма Маркса, то начиная с 1912 г. он все более активно выступает по проблемам теории и метода развития и движения мира и познания его человеком, т. е. по существу рассматривает то, что у Гегеля и в марксизме-ленинизме является специфическим предметом диалектики.

В конце 1920 г. на одном из заседаний Политбюро РКП(б) Бухарин написал Ленину записку следующего содержания: «Раньше Богданов стоял на точке зрения признания *философии*. Теперь он философию *уничтожает*... «Тектология» есть, по Богданову, *замена* философии. Она *исключает* «гносеологию». Ход его рассуждений таков: 1. *Все* можно рассматривать, как системы, т. е. элементы в определенном типе связи. 2. Если это так, то можно вывести некоторые общие законы. 3. Тогда философия становится излишней и заменяется всеобщей организационной наукой». Ленин ответил Бухарину: «Богданов Вас обманул, переменив (verkleidet) и постаравшись передвинуть старый спор. А Вы поддаетесь!» (*4*, 384, 385). Дальнейшее подтвердило правоту Ленина. В 1928 г. Богданов писал в одной из неопубликованных статей: «Гегель «Логики», Гегель самых безнадежно схоластических, самых мертвых рассуждений» — и далее:

гегелевские «таинственные формулы, которые сто лет тому назад могли еще годиться для гимнастики ума, но в XX веке представляют лишь несносное пустословие» (в автографе рукой Богданова вписано: «бесполезную тарабарщину») (ЦПА ИМЛ, ф. 259, оп. I, ед. хр. 34, л. д. 42). Эта оценка показывает, что Богданов отнюдь не отказался от прежних философских позиций — отрицания диалектического подхода и материалистической теории, подмены марксизма позитивизмом и метафизическими взглядами на развитие.

В первые годы после Октябрьской революции в советской философской науке получили некоторое распространение идеи так называемого «философского нигилизма», основанные, как и взгляды Богданова, на позитивизме и отрицавшие всякое значение предшествующей, в том числе и гегелевской, философии для марксизма. Представители этого направления (С. К. Минин, В. С. Рожицын, И. А. Боричевский, В. Ф. Миллер и др.) выступали против «немарксистского термина» «философия марксизма» (см. *122*, 124), отрицали всякое значение истории философии для развития марксизма, идя в этом вслед за Богдановым.

В противовес этим левацким идеям партия и советские философы во главе с В. И. Лениным выдвинули широкую программу становления и развития философской науки в СССР. Одним из важнейших пунктов этой программы было глубокое изучение с позиций диалектического материализма всей предшествующей философии и ее критический анализ. Особое место в этой большой работе было отведено критическому исследованию и использованию философских идей Гегеля, в первую очередь его диалектики. Общество материалистических друзей гегелевской диалектики (официально названное Обществом воинствующих материалистов-диалектиков — ОВМД), основанное по ленинскому указанию, имело целью научное исследование диалектики Гегеля, критику ее с позиций диалектического материализма и широкую пропаганду ее позитивного содержания среди трудящихся масс, знакомящихся с основами теории марксизма. Наряду с научными и учебными философскими учреждениями в начале 20-х годов это общество сыграло значительную роль в разработке и пропаганде материалистической диалектики на базе критического изучения и использования

положительного содержания философского учения Гегеля.

В середине и во второй половине 20-х годов в СССР развернулись широкие дискуссии по вопросам дальнейшего развития диалектического материализма среди философов-марксистов. В этих дискуссиях вопрос о философии Гегеля, так же как и в первой половине 20-х годов, занял весьма значительное и важное место.

В первую очередь был поставлен на обсуждение вопрос о существе философской науки, о ее предмете и методе, об основных проблемах философии марксизма, о месте и роли ленинских философских идей, о значении ленинского вклада в развитие философской науки XX столетия. Эти дискуссии, происходившие в 1925—1931 гг. и известные под названием борьбы против механицизма и ошибок А. М. Деборина и его учеников, ставили одним из своих центральных вопросов проблему места и роли диалектики в философии марксизма и, в частности, отношения марксистской диалектики к диалектике Гегеля *.

Что касается полемики против механицизма, то здесь вопрос об отношении марксистско-ленинской философии к Гегелю решался далеко не однозначно. Ряд представителей механистических взглядов (например, И. И. Скворцов-Степанов) этот вопрос вовсе не обсуждали, так как диалектике вообще (в том числе и гегелевской) они противопоставляли механистическую концепцию, так сказать, в «чистом» виде. У других (например, у Л. И. Аксельрод-Ортодокс) отношение к философии Гегеля было более «терпимым», хотя в целом и эта группа отрицала положительное значение гегелевской диалектики для марксизма, предпочитая ей «научную философию» позитивистского типа. Наконец, третье направление среди механистов, связанное с разработкой проблем логики, разбирало вопрос о Гегеле наиболее детально. Представители этого направления признавали, что «писать что-либо о диалектике без тщательного использования всего ценного, что имеется в логике Гегеля, совершенно невозможно» (*47*, 3).

Но в решении конкретных вопросов развития природы и познания ее человеком они толковали диалектику в духе законов механики, резко критиковали «пристеги-

---

* См. гл. XX настоящего сборника.

вание» к марксистской терминологии «формальных «скачков»», «единства противоречий», «перехода количества в качество» и других диалектических понятий (*132*, 4—5). Тот же А. И. Варьяш в книге «Диалектика у Ленина» выступал против «мертвых шаблонов» в понимании законов диалектики (имелись в виду положения Гегеля), за освобождение диалектики от логических схем и т. д. (*46*, 177—178). Однако в этих высказываниях за внешним признанием диалектики, в том числе и гегелевской, скрывалась ее общая отрицательная оценка.

Философские ошибки механистов были подвергнуты критике в ряде обсуждений и научных трудов конца 20-х годов. Результатом этой критики было значительное усиление научных исследований в области материалистической диалектики, ее истории, источников, в том числе и диалектики Гегеля. К концу 20-х годов в СССР выходят в свет многие работы, специально посвященные истории диалектики и отношению марксистско-ленинской философии к Гегелю (например, работы В. В. Адоратского, А. М. Деборина, И. К. Луппола и др.). Вместе с тем активизация исследований по вопросам диалектики в тот период повела к еще большему обострению философской дискуссии.

Это произошло потому, что А. М. Деборин, Н. А. Карев, И. К. Луппол, Я. Э. Стэн и некоторые другие, разрабатывая вопросы диалектики, сами допустили ряд серьезных ошибок, прежде всего в плане переоценки роли философии Гегеля в возникновении и развитии марксизма.

Основной тезис Деборина, подвергшийся критике в конце 20-х годов, гласил: диалектика марксизма «исторически и логически непосредственно примыкает к гегелевской диалектике, являясь ее продолжением и дальнейшим ее развитием» (см. *72*, XV). Далее критике подвергалось и утверждение Деборина о том, что «в общем гегелевское построение (науки логики. — *Л. С.*) надо считать правильным и с материалистической точки зрения» (см. там же, LV). Наконец, была осуждена и та мысль (хотя и не сформулированная четко ни Дебориным, ни кем-либо из его учеников), что гегелевский анализ категорий диалектики в целом вполне достаточен для марксизма и нуждается лишь в очищении от идеалистической формы.

Таким образом, в конце 20-х годов взгляды Деборина и его единомышленников критиковались за формализм,

за уход в область чисто логических конструкций. Но в 1930 г., после беседы группы советских философов с И. В. Сталиным, ошибки группы Деборина были охарактеризованы как меньшевиствующий идеализм, причем термин «идеализм» был употреблен в том смысле, что в работах Деборина и его учеников марксистская диалектика по ряду конкретных проблем не отличалась качественно от гегелевской (см. *123*, VI).

В ходе полемики против механицизма и ошибок Деборина в советской философской науке определились основные направления научного исследования гегелевской философии как одного из теоретических источников марксизма. Наиболее обстоятельный анализ этих направлений был дан в книге «Гегель и диалектический материализм» (М., 1932), созданной группой советских философов к 100-летию со дня смерти Гегеля. В этой книге впервые подверглись научному анализу такие проблемы, как: значение гегелевской философии для развития исторического материализма (статья Ф. А. Горохова), значение гегелевской философии для борьбы против новейшей буржуазной философии и ревизионизма (статьи П. Ф. Юдина и Г. К. Баммеля), значение гегелевских идей в решении современных философских проблем естествознания (статьи В. М. Познера, С. А. Яновской и Э. Кольмана) и др. Пожалуй, наиболее общую оценку значения Гегеля для марксистско-ленинской философии дал в вводной статье к этой книге В. В. Адоратский, рассмотревший вопрос: «Маркс, Энгельс, Ленин и Гегель (Марксизм-ленинизм и гегелевская диалектика)». Эта работа является сводкой и комментарием наиболее существенных оценок, дававшихся философии Гегеля Марксом, Энгельсом и Лениным. Особую важность в начале 30-х годов эта работа имела еще и потому, что в ней содержался анализ почти неизвестных широкому читателю ленинских идей из «Философских тетрадей», которые были только что опубликованы. Положительной стороной работы Адоратского явилось и то, что автор последовательно и на конкретных фактах показал, как отход от диалектики отдельных мыслителей типа Каутского или Отто Бауэра неизбежно приводил их в болото оппортунизма и антимарксизма. Раскрывая все богатство и многогранность диалектики марксизма, Адоратский показал огромную работу, проделанную классиками марксизма по перера-

ботке гегелевской диалектики и критике его идеалистической системы.

Интересные оценки роли и места философии Гегеля в мировом развитии философских знаний и в ее отношении к философии марксизма-ленинизма были даны также в работах В. Ф. Асмуса «Диалектический материализм и логика» (1924), Б. И. Горева «Очерки исторического материализма» (1925), И. К. Луппола «Ленин и философия» (1927), И. Подволоцкого «Ленинский конспект «Науки логики» и проблемы материалистической диалектики» (1929), Г. Дмитриева «Логика Гегеля и логика марксизма» (1930), С. А. Оранского «Основные вопросы марксистской социологии» (1929), А. Вишневского «В защиту материалистической диалектики» (1925), А. Топоркова «Элементы диалектической логики» (1927) и во многих статьях и книгах других авторов. Даже краткий перечень этих работ показывает, что к концу 20-х и началу 30-х годов в СССР была создана обширная библиотека по гегелеведению. Пока что многое из изданного в те годы является библиографической редкостью и, к сожалению, забыто или полузабыто. Между тем это важное направление развития марксистско-ленинской философской мысли в СССР представляет не только исторический интерес. Многие из происходивших тогда споров могли бы оказать большую помощь в решении современных задач изучения и критического использования идей Гегеля, в разработке новых проблем материалистической диалектики, в критике буржуазных философских и социологических теорий и современного ревизионизма.

XX

ИЗ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ НАУКЕ

Проблема освоения и материалистической переработки гегелевской диалектики выступила как одна из наиболее актуальных проблем марксистской философской науки в СССР в послеоктябрьский период. Споры об отношении к Гегелю в советской философской науке не раз превращались в арену ожесточенной полемики по принципиальным вопросам самóй марксистской диалектики и

истории освоения философского наследия. Научный анализ этих споров выявляет сложную и противоречивую картину борьбы советских философов как против различных течений буржуазной идеологии, так и против тенденций вульгаризаторства, упрощенчества в самой марксистской среде.

Следует отметить, что при всех отличиях подхода к гегелевскому наследию на отдельных этапах развития советской философской науки ее общая тенденция состоит в том, что исследование гегелевского учения всегда было подчинено задаче разработки теории материалистической диалектики как науки, обогащению ее категорий и совершенствованию их системы, развитию теории познания и методологии научного исследования.

Основную линию работы советских философов в области освоения гегелевского философского наследия определили ленинские идеи *.

Их реализация началась в исключительно трудных конкретно-исторических условиях. В первые послереволюционные годы, когда теоретические кадры были недостаточно подготовлены, советским ученым приходилось тратить много сил на изучение, популяризацию и изложение гегелевских идей. Более того, в эти годы приходилось доказывать справедливость самой идеи о необходимости разработки теории диалектики и критического освоения с этой целью диалектики Гегеля. Наконец, приходилось даже отстаивать само право философии на собственное существование, поскольку в эти годы, когда шла переоценка всех ценностей, распространялись различного рода нигилистические, субъективистские и тому подобные тенденции, выразившиеся, в частности, в виде призывов отбросить философию как буржуазную псевдонауку (*81, 122, 121, 39, 96*). В силу всех этих обстоятельств в сложной работе по реализации ленинской программы были и свои недостатки. Последующие исследования и дискуссии многое дополнили и исправили, но неоспоримой ценностью послеоктябрьских работ советских ученых о Гегеле остается то, что они были развернутым исследованием гегелевской диалектики, осуществленным на основе трудов классиков марксизма и направленным на систематическую разработку материалистической диалектики как науки.

---

* См. гл. III настоящего сборника.

Отличительной особенностью работ о Гегеле этого периода был их в значительной мере пропедевтический и зачастую пропагандистский характер. Это и понятно: в те годы встала задача познакомить широкие слои читателей с миром гегелевских мыслей, изложить и прокомментировать важнейшие идеи его философии. Дискуссии, развернувшиеся вокруг философии Гегеля, были вызваны тогда не столько теми или иными конкретными результатами исследования гегелевского наследия (эта работа еще только начинала развертываться), сколько различиями в принципах интерпретации Гегеля, отличиями в способах подхода к его учению. Однако ведущая тенденция состояла в том, что философия Гегеля понималась как вершина домарксистского систематического изложения диалектики и материалистическая переработка ее рассматривалась как одна из актуальных задач философской науки.

В противовес этому для механистов, например, было характерно сплошное отрицание философии Гегеля и третирование развернувшейся критической переработки его диалектики как «схоластики».

Дискуссии о Гегеле этих лет являлись по существу дискуссиями о том, что такое марксистская диалектика, в чем ее сущность и каковы ее теоретические истоки. Чрезвычайно большое значение имела публикация «Диалектики природы» Энгельса и «Философских тетрадей» В. И. Ленина. Научные оценки гегелевской диалектики в этих работах послужили отправным пунктом в критике механицизма.

Атаки механистов на теорию материалистической диалектики зачастую шли под флагом критики «гегельянства». «Своих противников, — отмечал А. Столяров, — механисты обвиняют в увлечении Гегелем. При этом, конечно, не критикуют Гегеля по существу (а Гегеля критиковать и нужно, и полезно, одновременно учась у него диалектике), так как они его не знают, а просто объявляют «гегельянщиной» содержание подлинной материалистической диалектики» (*173*, 42). В ходе критики механистов обсуждаются вопросы о сущности диалектики как науки, о соотношении диалектики Маркса и Гегеля, анализируются ленинские оценки гегелевской философии, обсуждаются такие категории, как количество и качество, противоречие, единство и борьба противоположностей, случайность и необходимость, абстрактное и конкретное.

Причем споры об этих на первый взгляд абстрактных категориях приобретали актуальный и сугубо политический смысл (например, в критике теории равновесия Бухарина) (*74, 75, 82, 195, 78, 77, 80, 108, 45, 42, 18*).

Важным результатом работы советских ученых (А. М. Деборина, Н. А. Карева, Я. Э. Стэна, И. К. Луппола и др.) является то, что, опираясь на труды Маркса, Энгельса, Плеханова, Ленина, они отстаивали идею материалистической переработки диалектики Гегеля и разработки на этой основе марксистской диалектики. Философская борьба с механистами оказала определенную помощь в борьбе партии с правым уклоном (теоретическую основу которого составлял механицизм А. Богданова и Н. Бухарина) и послужила толчком для преодоления механицизма в иных областях научного знания. Эта дискуссия способствовала также привлечению внимания широких кругов интеллигенции к гегелевской диалектике *.

Вместе с тем следует отметить, что в самом подходе к диалектике и в исследовании гегелевской диалектики в эти годы допускались существенные и часто принципиальные ошибки, на которые было указано в ходе философской дискуссии конца 20-х — начала 30-х годов (см. *48*) и итоги которой были подведены в постановлении ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма» (январь, 1931) (см. об этом: *85*, VI, кн. 1). Указанные ошибки проявились, в частности, в том, что в ходе борьбы за основные принципы диалектического материализма допускалось недостаточно критическое отношение к гегелевской идеалистической диалектике и неправомерное сближение ее с диалектикой Маркса. Так, А. М. Деборин нередко по существу затушевывал различия между марксистским и гегелевским диалектическим методом. Деборин и его последователи объявляли идеалистической только систему Гегеля, а диалектический метод его считали почти полностью совпадающим с марксистским диалектическим методом. Соответственно процесс формирования марксистской философии представлялся упрощенно —

---

* Например, предпринимая в 1929 г. издание гегелевской «Науки логики», редакция отмечала: «Спрос на сочинения Гегеля чрезвычайно вырос. Все предыдущие издания Гегеля исчезли с рынка, книги Гегеля переходят из рук в руки, в библиотеках их получить почти невозможно: на них записаны длиннейшие очереди» (*55*, XI).

как «синтез» домарксистского материализма и гегелевской диалектики.

В рассматриваемый период было еще очень мало сделано в плане обогащения диалектики на основе теоретического обобщения опыта революционного движения, социалистических преобразований общества, развития естествознания. В этой связи гегелевская диалектика вольно или невольно превращалась в основной и едва ли не единственный источник развития материалистической диалектики, что вело к отрыву от практики и накладывало печать формализма на освоение гегелевского наследия. Кроме того, хотя в эти годы и вышел ряд работ о философских взглядах Ленина, ленинские принципы и установки по освоению и критической переработке гегелевской диалектики еще не стали в должной мере методологической основой философских исследований.

Поэтому второй этап в освоении гегелевского учения, последовавший за дискуссиями 20-х годов, начинается с пересмотра работ Деборина и его сторонников о Гегеле и характеризуется острой критикой ошибок, допущенных в трактовке диалектического материализма. В работах этого периода прежде всего резко подчеркивается противоположность марксистской диалектики гегелевской, отмечаются реакционные стороны идеализма Гегеля, использовавшиеся неогегельянством и фашизмом; более широко начинает исследоваться и ленинская работа над Гегелем *(78, 12, 53, 106, 67, 124, 155, 177, 194, 189)* *. В эти годы продолжается активная издательская работа. За 10 лет (с 1930 по 1940 г.) выходит 11 томов сочинений Гегеля. Появление каждого из них было важным событием в философской жизни и сопровождалось статьями и рецензиями в журналах. Отрывки из ряда работ Гегеля с комментариями к ним публиковались также в журналах «Под знаменем марксизма», «Литературный критик» (отрывки из «Лекций по эстетике»). Исследованию эстетических идей Гегеля посвящен ряд работ В. Ф. Асмуса *(18)* и М. А. Лифшица *(113)*. М. А. Лифшиц показал, в частности, несостоятельность буржуазных интерпретаций раннего Гегеля, как идущего якобы от

---

* Ряд этих статей (В. Адоратского, Ф. Горохова, М. Митина, П. Юдина и др.) объединен в сборнике «Гегель и диалектический материализм». М., 1932.

чистой теологии, а не от социальных и политических проблем.

Значительную роль сыграло в эти годы опубликование сводного труда «Гегель и диалектический материализм» (1932), впервые в советской философской науке давшего общую концептуальную оценку философии Гегеля с позиций марксизма-ленинизма (см. об этом в главе XIX).

С середины 30-х годов серьезной помехой для материалистической переработки теоретического наследия Гегеля становится догматизм, связанный с культом личности Сталина (см. *85*, VI, кн. 1). В этот период мало исследовалась история формирования философии марксизма, допускалась порой недооценка «Философских тетрадей» и других работ Ленина, в которых давалась научная оценка гегелевской диалектики.

Вышедший в 1943 г. III том «Истории философии» подвергся резкой критике в печати за отсутствие в томе критики консервативных сторон идеалистической немецкой философии, в частности в области социально-политических взглядов, и сближение гегелевской диалектики с марксистской (см. *135*).

Путаницу в исследование гегелевской философии внесла получившая распространение в 1943—1953 гг. ошибочная оценка философии Гегеля как аристократической реакции на французскую буржуазную революцию и французский материализм.

Литература этого периода (с середины 30-х до начала 50-х годов), посвященная Гегелю, ограничивалась в основном журнальными статьями и брошюрами (*114, 87, 98, 116, 172, 60, 43, 166, 51, 179, 125, 190, 57, 64*). Крупных обобщающих трудов в эти годы не появилось.

Более плодотворный период в исследовании гегелевской философии начинается в советской философской науке с середины 50-х годов. Литература этих лет, посвященная анализу гегелевской философии, весьма обширна, и список трудов неуклонно возрастает. Особенностью работ этого периода о Гегеле является то, что освещение позитивных достижений гегелевской философии, рационального содержания его диалектического учения преобладает по сравнению с критикой негативных тенденций, но это не равнозначно односторонности. Советские ученые дифференцированно подходят к гегелевским тру-

дам, показывают их противоречивость. Научные исследования лишены как идеализации, так и огульно негативных оценок его философии. Именно в этот период наиболее плодотворно выполняется ленинский завет о необходимости читать Гегеля материалистически. Поскольку задача популяризации и изложения гегелевских идей, в значительной мере уже решенная в предшествующие периоды, более не стоит так остро, литература носит по преимуществу исследовательский характер.

Одним из наиболее фундаментальных исследований всего философского наследия Гегеля явилась монография М. Ф. Овсянникова «Философия Гегеля» (1959). В ней рассматривается эволюция философских взглядов Гегеля, анализируется противоречие между его системой и методом, выявляется рациональное содержание его логического учения, философии природы и философии духа.

Обобщающим оценкам гегелевской философии в эти годы был посвящен также ряд других работ (*140*, *167*, *181*).

Главным импульсом нового повышения научного интереса к гегелевской философии послужила прежде всего интенсификация исследований по проблемам диалектического и исторического материализма, а также по истории их развития. В этой связи в число важнейших тем выдвигаются: 1) диалектика форм мышления в философии Гегеля; 2) диалектика Гегеля и марксистская диалектика, Гегель и молодой Маркс; 3) социально-политические воззрения Гегеля, его философия истории; 4) проблемы эстетики, этики, истории философии в трудах Гегеля.

В литературе утвердилась трактовка социального смысла философии Гегеля как философии немецкой буржуазной революции, как выражения природы буржуазной революции при утверждении капитализма в условиях отсталой феодальной страны. В последнее время предприняты попытки уточнить оценку социального смысла гегелевской философии с учетом соотношения ее консервативных и прогрессивных аспектов, т. е. во всей ее внутренней противоречивости (*139, 35, 35а, 36, 168, 133*). Так, Т. И. Ойзерман отмечает необходимость учета в этой связи ряда моментов. Во-первых, надо учитывать сознательную маскировку Гегелем своих действительных социально-политических воззрений, уступки, которые философ

был вынужден сделать прусскому государству, и т. п. Во-вторых, необходимо руководствоваться в такой оценке одной из основных идей философии Гегеля о том, что история человечества есть поступательное развитие, в котором осуществляется субстанциально присущее человеческой личности свойство свободно творить свою жизнь. При таком подходе многие гегелевские идеи оказываются консервативными лишь по форме. Так, нельзя расценивать политические симпатии Гегеля как монархические, ибо в его идее конституционной монархии на первом месте стоят не соображения о спасении монарха с помощью конституции, а учение о «гражданском обществе». Гегель говорит о развитии субъективности, самодеятельности членов общества, о развитии представительных учреждений как существеннейшем содержании конституции, но не о королевской власти. В-третьих, важно учитывать как несоответствие объективного смысла социально-политического учения Гегеля его субъективным симпатиям, так и отсутствие должной ясности в классовом сознании самого мыслителя.

Буржуазные историки склонны отрицать значение «Феноменологии духа» для выяснения социальных воззрений Гегеля. Куно Фишер, например, утверждал, что напрасно было бы искать в этой работе Гегеля его философию истории. Работы советских ученых показывают несостоятельность такого подхода и вскрывают рациональное содержание «Феноменологии духа» в решении проблемы труда, в трактовке объективной и субъективной сторон исторического процесса, проблем свободы и др. *(65, 63, 188, 70)*.

Однако гегелевская теория исторического процесса в целом освещена еще недостаточно. Литература располагает хотя и интересными работами, но пока еще лишь по отдельным вопросам этой большой темы *(147, 15, 68, 69, 151, 144, 156)*.

Значительное число исследований, в которых освещается проблема «Маркс и Гегель», посвящено проблемам истории формирования марксизма *(85, 165, 141, 109, 94)* *. Оживлению интереса к этой теме особенно способ-

---

* По этой проблематике опубликовано значительное количество брошюр, статей в журналах «Вопросы философии» и «Философские науки».

ствовала публикация ранних работ Маркса (1956), а также необходимость опровержения известных фальсификаций воззрений раннего Маркса. Исследования в этой области позволили конкретизировать и существенно уточнить вопрос о сущности революционного переворота в философии, совершенного марксизмом.

Одно из наиболее активно развиваемых направлений в исследовании философии Гегеля связано с разработкой систематически развернутого изложения диалектики, понимаемой как логика и теория познания. Хотя эта выдвинутая Лениным задача находится еще в стадии решения, советская философская наука в настоящее время уже имеет значительное число трудов по этой теме. Логико-гносеологическая проблематика обсуждается и в работах общего характера по исследованию гегелевской диалектики (монографии К. С. Бакрадзе, М. Ф. Овсянникова и др.), и в трудах, посвященных исследованию проблемы соотношения логики, диалектики и теории познания в марксистской философии *(159, 10, 99, 101, 92, 184, 93, 176, 153)*. Поскольку Маркс и Энгельс, разрабатывая свое понимание диалектики, подвергли критической переработке диалектику Гегеля, то при анализе проблем соотношения диалектики, логики, теории познания советские ученые обращаются к рассмотрению гегелевского решения этих проблем *(158, 142, 143, 5, 44, 89)* *.

К числу интересных исследований рассматриваемого периода принадлежит книга К. С. Бакрадзе «Система и метод в философии Гегеля» (1958), в которой восстановлены основные принципы марксистско-ленинского подхода к гегелевской философии. В центре монографии стоит вопрос о соотношении системы и метода гегелевской философии. К. С. Бакрадзе исходит из мысли об идентичности метода и системы, считая, что их соотношение должно определяться аналогично решению вопроса о соотношении содержания и формы. Органическая связь между идеализмом и диалектическим методом в философии Гегеля указывает на то, что и метод должен носить признаки общего мировоззрения философа. Исходя из этого, К. С. Бакрадзе считает упрощенным взгляд,

---

* Большое количество статей по этой проблематике опубликовано в журналах «Коммунист», «Вопросы философии», «Философские науки».

согласно которому философская система и метод в учении Гегеля рассматриваются как независимые. Автор монографии показывает поверхностность утверждений о том, что Маркс и Энгельс, отвергшие систему Гегеля как нечто абсолютно ложное, реакционное, восприняли его метод как безусловно положительное и революционное. В этой связи проблему противоречия гегелевской системы и метода, выдвинутую и решенную Энгельсом, Бакрадзе интерпретирует следующим образом: «Не диалектический метод в том виде, в каком Гегель его сконструировал, противоречит его системе, а рациональный момент, «рациональное зерно» в диалектическом методе Гегеля. Требует бесконечного развития не гегелевский диалектический метод в своей мистифицированной форме, а тот момент в его диалектике, который нужно было вышелушить, спасти и дальше развить на новой материалистической основе» (*19*, 177). Всестороннее рассмотрение проблемы тождества и противоречия между системой и методом философии Гегеля составляет одну из наиболее ценных сторон работы Бакрадзе.

Рассматривая теорию познания, К. С. Бакрадзе проводит точку зрения (не разделяемую многими советскими учеными), согласно которой о тождестве диалектики, логики, теории познания в марксизме можно говорить лишь в определенном, ограниченном смысле, а именно: законы логики как логики развития и общие законы диалектики совпадают, но в целом диалектика как наука не совпадает с теорией познания. Диалектика значительно шире, она есть не только учение о развитии познания, но и учение о наиболее общих законах развития природы и общества. Поскольку же логикой в собственном смысле К. С. Бакрадзе считал формальную логику, то логика Гегеля, с его точки зрения, логикой по существу не является, а представляет собой лишь теорию познания, разработанную в логическом плане.

Книга Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (1960) была одной из первых книг, в которой глубоко анализировалась диалектика конкретного и абстрактного, логического и исторического в «Капитале» Маркса и раскрывалось гегелевское понимание способа восхождения от абстрактного к конкретному. Ценным исследованием гегелевской теории познания является и книга В. И. Шинкарука «Логи-

ка, диалектика и теория познания Гегеля» (1964), в которой глубоко и всесторонне исследуется гегелевский опыт постановки и решения проблемы тождества логики, диалектики и теории познания. К числу достоинств предпринятого автором анализа относится прежде всего детальное рассмотрение теории познания, развитой в «Феноменологии духа», в ее соотношении с теорией познания, развитой в «Науке логики». В работе показано, как существенные изменения, внесенные Гегелем в традиционную теорию познания, позволили ему вскрыть познавательную функцию логических категорий в качестве общих определений объекта и вместе с тем ступеней его познания. Именно на этой основе, указывает автор, наметилось совпадение теории познания как учения о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта («Феноменология духа») с логикой как теорией диалектического метода («Наука логики»), хотя научным образом реализовать эту идею совпадения Гегелю не удалось при всех его значительных заслугах в ее разработке. Автор показывает причину этой неудачи, связанную с гегелевским принципом идеалистического тождества мышления и бытия. В результате указанного тождества предмет диалектической логики у Гегеля смешан и неправомерно отождествлен с предметом диалектики как науки о законах развития природы общества и мышления. «Рациональное зерно» его учения (сформулированные Гегелем диалектические принципы мышления и гениально угаданная им в диалектике понятий диалектика вещей) еще не есть материалистическая диалектика. Поэтому автор категорически утверждает, что теории диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления Гегель не создал. В этой связи автор считает неудачным распространенное утверждение: «Гегель сформулировал основные законы диалектики», — поскольку их формулировка была дана впервые Марксом и Энгельсом. Гегель оказал влияние на Маркса и Энгельса прежде всего в плане усвоения ими диалектического способа мышления, но марксистская диалектика явилась результатом применения диалектического способа мышления к изучению общественной жизни и обобщению данных естествознания, а не вышла непосредственно из гегелевской диалектики.

В книге дано уточнение вопроса относительно геге-

левской оценки формальной логики. Автор приходит к выводу о неправомерности распространенного мнения о том, что Гегель начисто отрицал за формальной логикой всякую ценность, кроме исторической, и считал якобы единственной наукой логики логику диалектическую. Вместе с тем противоречивость гегелевской позиции и отсутствие решения проблемы соотношения законов формальной и диалектической логики являются, по мнению автора, одними из наиболее уязвимых мест гегелевской концепции логики. Плодотворная гегелевская идея отнесения сферы действия законов формальной логики к «рассудочному моменту» логического процесса была погребена, подчеркивает автор, противоречащей ей концепцией «спекулятивной» логики как якобы единственно возможной научной логики.

Рассматривая ценное и плодотворное в гегелевской системе категорий, развитой в «Науке логики», В. И. Шинкарук показывает, что рациональное в ней относится к частностям и отдельным сторонам, но не к системе логики, ибо, как таковая, она не обладает внутренней цельностью. Избранная в качестве ее «скелета», логическая триада категорий — бытие, сущность, понятие — не в состоянии охватить всю систему категориального состава человеческого мышления и ведет к искусственным переходам, к исключению из рассмотрения многих категорий и т. п.

Интересным в исследовании В. И. Шинкарука является обоснование вывода о том, что проблемы свободы и снятия отчуждения находят окончательное разрешение не в учении о государстве (т. е. в сфере объективного духа), а в учении об абсолютном духе, т. е. в конечном счете в философской деятельности.

Уточнению и конкретизации выводов и оценок гегелевского учения о правах и пределах формального мышления посвящены работы многих авторов (*100, 17, 14, 175, 130, 129*). Это уточнение ставит своей целью снять необоснованное обвинение Гегеля в отрицании им ценности формы и формального мышления, хотя философ, как справедливо отмечают многие исследователи, не дал достаточно полного анализа формы применительно к структуре суждения и умозаключения и не оценил в должной мере логический горизонт Лейбница, стоявшего ближе к результатам современной формальной логики,

нежели Гегель. В советской литературе показано, что рассмотрение проблемы «Гегель и современная логика»— благодарная тема применительно не только к диалектической, но и к формальной логике, хотя Гегель и страдал гиперкритицизмом в отношении первых попыток математизации логики. Среди различных вариантов трактовки Гегелем отношения диалектики к формальной логике самым плодотворным признается тот взгляд Гегеля, согласно которому эта логика полностью сохраняется и действует на протяжении всего теоретического (диалектического) мышления. «Именно к такому в принципе пониманию взаимоотношений между диалектикой познания и формальной логикой пришли многие философы-марксисты. Та «устойчивость», которую рассудок сообщает определениям, не есть метафизическая «неподвижность» или «покой», но необходимая на любом этапе познания относительная фиксированность» *(127)*. Однако при этом высказывается мысль о том, что диалектическая логика «сняла» формальную логику не так, как предполагал Гегель, а путем развития самой формальной логики, современные средства которой становятся все более гибкими и пригодными для исследования диалектических процессов.

Советскими учеными создан ряд работ, посвященных исследованию рационального содержания отдельных сторон гегелевского учения: историко-философской концепции *(84, 83, 115, 13, 190)*, эстетики *(62, 41, 169, 113а, 137, 138)*, этики *(95)*, психологической концепции *(59)*.

Высокий интерес советских ученых к гегелевской философии продиктован стремлением критически использовать ее рациональное содержание для обогащения современного теоретического мышления, для решения философских проблем современности и для борьбы с буржуазной идеологией.

Раздел V
ГЕГЕЛЬ И ВОПРОСЫ ЭСТЕТИКИ

XXI
ГЕГЕЛЕВСКАЯ ЭСТЕТИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Гегелевские опыты диалектического подхода к явлениям искусства в методологическом плане заслуживают внимательного изучения. Все художественные явления, все эстетические понятия рассматриваются философом в их историческом развитии. Проблемы стиля, видов и жанров искусства, художественных направлений — все это, по Гегелю, реализация общих исторических закономерностей.

Эстетическая культура человечества рассматривается Гегелем как единый, диалектический процесс.

Диалектический подход Гегеля к явлениям эстетической культуры проявляется в его попытках исследовать ее в качестве важнейшего элемента целостного исторического процесса. Искусство характеризовалось им в тесной связи с различными сторонами жизни общества: экономикой, правовыми, политическими, семейными отношениями и т. д. Философ полагал, что духовная жизнь человечества развивается как единое целое. Поэтому понять искусство, равно как и другие формы духовной культуры, можно, по Гегелю, лишь в том случае, когда они будут анализироваться вместе с общей всем им основой, «общим корнем», когда будет установлена их связь с экономическими, юридическими, нравственными и другими отношениями людей. Философ, таким образом, стремился понять проблемы искусства и эстетики в связи с великими проблемами человеческой истории.

У Гегеля имеются гениальные догадки о неравномерном характере развития духовной культуры, в частности он довольно отчетливо представлял себе диспропорцию между научно-техническим прогрессом и общим развитием эстетической культуры. Такого рода догадки мы

встречаем уже у ряда просветителей XVIII в. Но у великого немецкого мыслителя XIX в. эти прозрения получают дальнейшее развитие и обоснование. Однако подлинные причины указанного несоответствия Гегелю, разумеется, не были известны.

Благодаря диалектическому подходу к явлениям эстетической культуры немецкий мыслитель прошлого века оказывается гораздо выше всех представителей современной западной метафизики: феноменологов, структуралистов и т. д. Не следует, разумеется, забывать, что Гегель — объективный идеалист. Это обстоятельство ограничивает результативность гегелевской идеалистической диалектики и в конечном счете накладывает печать ограниченности и на эстетическую теорию немецкого мыслителя. Это становится особенно ясно, когда мы обращаемся к гегелевскому пониманию природы искусства и сущности эстетического в целом. Искусством, говорит Гегель, можно пользоваться как игрой, как средством получения удовольствия и препровождения времени, украшения нашей обстановки, сообщения приятного характера нашим условиям жизни и т. д. В таком случае оно не свободно, а является лишь служебным, подчиненным делом. Однако искусство разрешает высшую задачу, когда оно ставится в один ряд с религией и философией и выступает как один из способов познания «глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа» (*54*, XII, 8).

Какая потребность заставляет людей заниматься эстетической деятельностью, т. е. создавать художественные произведения? Ответ на этот вопрос Гегель дает в духе своих исходных идеалистических принципов. Человек как дух, говорит он, удваивает себя: он, во-первых, существует таким же образом, как предметы природы, но затем он существует также и для себя, он созерцает себя, представляет себя, мыслит, и лишь через это деятельное для-себя-бытие он есть дух. Этого осознания себя самого человек достигает двояким образом: во-первых, теоретически, поскольку он в своей внутренней жизни непременно должен осознать самого себя; во-вторых, практически, т. е. посредством изменения внешнего мира, посредством воздействия на предметы и явления этого мира. Человек накладывает отпечаток собственной сущности на внешний мир, очеловечивает его. «Человек де-

лает это для того, — пишет Гегель, — чтобы в качестве свободного лишить также и внешний мир его неподатливой чуждости и в форме внешних предметов наслаждаться лишь некоей внешней реальностью самого себя» (*54*, XII, 33). Гегель говорит об отроке, бросающем камни в воду и наслаждающемся расходящимися на воде кругами. Восхищается отрок как «неким делом, в котором он получает возможность созерцать свое собственное творение. Эта потребность проходит через многообразнейшие явления, поднимаясь, наконец, до той формы самопроизводства во внешних вещах, которую мы видим в произведениях искусства» (там же, 33—34). Итак, искусство, по Гегелю, — одна из форм «самопроизводства» человека во внешнем мире. Развивая эту мысль, Гегель пишет: «Всеобщая потребность выражать себя в искусстве проистекает из разумного стремления человека поднять для себя до духовного сознания внутренний и внешний мир, как некий предмет, в котором он снова узнает свое собственное «я»» (там же, 34).

Идеалистический характер приведенных рассуждений Гегеля очевиден. Но в этих высказываниях философа имеются рациональные соображения. Эстетическую деятельность Гегель связывает с многообразными формами человеческой практики, и прежде всего с трудовой деятельностью людей.

В дальнейшем философ пытается выяснить особенности эстетического отношения человека к внешнему миру. В этой связи Гегель говорит о теоретическом и практическом отношении человека к предметам внешнего мира. Теоретическое рассмотрение вещей заинтересовано не в том, чтобы их потребить в их единичности и посредством их удовлетворить и сохранить себя, а в том, чтобы познать их в их всеобщности, найти в них внутреннюю сущность, закон существования. Это отношение человека к вещам находит удовлетворение в науке. При эстетическом отношении предметы также оставляются в их свободном самодовлении. Но в данном случае проявляется интерес к предмету в его единичном, чувственном существовании с точки зрения его формы, цвета, звука, органической целостности, неповторимости и т. д.

Гегель старается отличить эстетическое отношение к предметам не только от теоретического отношения, выра-

женного в науке, но и от практически-утилитарного. В этой связи он делает следующее важное замечание: «От практического интереса вожделения интерес искусства отличается тем, что он оставляет свой предмет существовать в его свободной независимости, между тем как вожделение, употребляя свой предмет для извлечения из него пользы, разрушает его» (*54*, XII, 41).

Касаясь основной функции искусства, Гегель пишет: «...искусство имеет своей задачей раскрывать *истину* в чувственной форме, в художественном оформлении... носит свою конечную цель в самой себе, в самом этом изображении и раскрытии. Ибо другие цели, как, например, назидание, очищение, исправление, зарабатывание денег, стремление к славе и почестям, не имеют никакого отношения к художественному произведению как таковому, не определяют его понятия» (*54*, XII, 60).

В этом определении задач искусства чувствуется влияние идей Канта, в частности его идеи об автономии и незаинтересованности эстетического начала. Но в отличие от Канта Гегель видит в искусстве прежде всего познавательную ценность.

Итак, искусство, согласно Гегелю, имеет своим источником абсолютную идею. Его целью является чувственное изображение самого́ абсолютного. Последующие эстетические понятия у Гегеля связаны с идеалом. Все богатство и многообразие мирового искусства рассматривается философом как развитие идеала. В зависимости от того, каково отношение между идеей и ее внешним обликом, т. е. в зависимости от развития идеала, дифференцируются и формы искусства. И философ характеризует различные этапы развития истории искусства под названием символической, классической и романтической форм.

С различными формами искусства связаны также состояния отдельных искусств, которые дифференцируются на основе материала и языка, ими используемых.

В этой связи Гегель дает характеристику отдельных видов искусств: архитектуры, скульптуры, живописи, музыки и поэзии. При этом он старается показать, как постепенно из искусства исчезают чувственные элементы. На ступени поэзии чувственным материалом становится лишь представление.

Искусственность и идеалистический характер гегелев-

ской классификации искусства очевидны. Но в искусственных построениях Гегеля содержатся гениальные догадки о закономерном характере развития различных форм искусства.

Основные эстетические проблемы Гегель решает на материале искусства. Но в «Лекциях по эстетике» имеется раздел, где он рассуждает о проявлении эстетического в природе, хотя его взгляды здесь крайне противоречивы. С одной стороны, философ считает, что прекрасное в природе не может быть предметом анализа в эстетике. С другой — он все же подвергает разбору прекрасное в природе. Одним из замечательных достижений Гегеля является рассмотрение им эстетической стороны труда. Он вскрывает природу творческого труда как труда свободного. Продолжая линию Шиллера, он убедительно показывает уродующее человека современное капиталистическое разделение труда. Отсюда Гегель делает вывод о том, что общество нужды и рассудка (т. е. капиталистическое общество) враждебно поэтическому началу, искусству в целом. Здесь Гегель наиболее близок материализму. Отстаивая трудовую теорию стоимости, развитую в классическом виде английской политической экономией в лице А. Смита и Д. Рикардо, работы которых Гегель тщательно изучал, немецкий диалектик видит в художественном творчестве форму свободной деятельности, вступающей в резкое противоречие с господствующим разделением труда (работ, по терминологии Гегеля). Таким образом, он непосредственно и прямо подчеркивает социальную значимость искусства, которое самим своим существованием опровергает налично данное или гибнет само, не будучи в силах преодолеть его.

Эстетика Гегеля, таким образом, выходит за рамки рассмотрения эстетического как некой автономной сущности. Глубокое историческое чутье философа обнаруживается в его стремлении рассмотреть эстетическое в связи с развитием общества как некой системы.

Прозаичность всего образа жизни, согласно Гегелю, — отличительная черта современного, т. е. буржуазного, общества. Разделение труда и механизированная промышленность прежде всего и главным образом лишают человека самостоятельности и свободы. То, что делает индивид, говорит Гегель, — это в высшей степени ограниченное делание, что-то неизмеримо маленькое по срав-

нению с масштабами экономического движения общества. Экономические силы обособляются и приобретают власть над людьми. Правовые, моральные и политические отношения в буржуазном обществе носят также отчужденный характер. Непосредственная связь индивида с обществом утрачивается. Власти в свою очередь теряют персонифицированный характер. Все отношения приобретают абстрактную, безличную форму, а следовательно, становятся неуловимыми для искусства. Искусство поэтому клонится к гибели. Такова, по Гегелю, диалектика цивилизации. Новый Гомер, Ариосто, Шекспир уже не возможны. И тем не менее Гегель заявляет: «Но мы никогда не перестанем и не можем перестать интересоваться индивидуальной целостностью и живой самостоятельностью, не перестанем испытывать в ней потребность, сколько бы мы ни признавали выгодными и разумными условия вполне развитой организации гражданской и политической жизни» (*54*, XII, 199). Это слова великого гуманиста, отличающегося удивительной трезвостью мышления.

Как известно, Гегель не довел до логического конца свою мысль об упадке искусства в условиях буржуазного общества. Напротив, он утверждал, что возникает совершенно новая форма искусства, с новыми жанрами. Так, в литературе это — появление романа как «эпопеи буржуазного общества». Гегелевская теория романа — одно из важнейших завоеваний теоретической мысли XIX в.

В сущности здесь, как и в теории трагедии, Гегель развивает концепцию реализма, правда, того реализма, который отчасти уже отходит от принципов Просвещения, но еще не является в полной мере реализмом критическим, как он сложился в творчестве классиков этого направления — Стендаля, Бальзака, Диккенса, Теккерея, Достоевского, Льва Толстого. Гегель еще оптимистически воспринимает буржуазный прогресс, хотя отчетливо (как и Гёте во второй части «Фауста») видит противоречивость этого прогресса. В этом особенность позиции Гегеля.

XXII

УЧЕНИЕ ОБ ИДЕАЛЕ И КРИТИКА ТЕОРИИ ПОДРАЖАНИЯ В ЭСТЕТИКЕ ГЕГЕЛЯ

Проблемы философии искусства в немецкой классической эстетике были непосредственно связаны с решением вопросов о соотношении научного и художественного знания, интуитивных и дискурсивных методов мышления, о соотношении рассудка и воображения, о возможностях перевода художественного языка на язык науки. Не секрет, что эти проблемы стоят перед эстетикой и сегодня.

Как известно, преобладающее значение в системе наук для И. Канта имела логика, а для Ф. Шеллинга — эстетика. Некоторые представители логического позитивизма сегодня всю разнокачественность этих соотношений сводят к проблеме языка, действующего в неодинаковых системах. Определенная часть экзистенциалистов философию уподобляет поэзии (Жан Валь) или музыке (Габриель Марсель). Таким образом, и сегодня стоит задача — выяснить возможности и границы, строгость и средства научной интерпретации искусства.

В подходе к решению этого вопроса Гегель стремился разработать научную систему искусства, синтезируя взгляды своих предшественников. Известно также, что этот синтез оказался свидетельством противоречивости его взглядов. С одной стороны, для Гегеля характерны реализм мышления, глубокая диалектика, та заряженность практикой, которая определяет все его эстетические взгляды. С другой — неизжитые остатки романтизма, против субъективизма и произвольности суждений которого Гегель активно боролся. В «Феноменологии духа» великий диалектик выступал одновременно и как мыслитель, и как художник. Гегель — рационалист. Но рационализм его многокрасочен и ярок. Это сказывается даже на названиях разделов, на отдельных афористических определениях: «величественный восход солнца», «подобно выстрелу из пистолета», «смерть стала пошлостью», «течение жизни и добродетель», «мир наизнанку» — и особенно на анализе «Антигоны» Софокла и на характеристике художественной религии.

О последующих произведениях Гегеля в согласии с Розенкранцем можно сказать, что здесь ярко воплотилась мощь таланта немецкого мыслителя, его осенняя натура, которая сохранила в себе пробуждение весны и цветущую зрелость лета. Гегель исходил из мысли, что философский анализ не уничтожает искусства, ибо лишь «бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он от нее требует того, к чему она не способна» (*54*, IV, 17). В силу этого философский подход не должен быть опасным для специфики искусства, для «художественного произведения в его своеобразии» (*54*, XII, 15).

Если исходить из таких принципов, вряд ли можно говорить о безоговорочном панлогизме гегелевской философии. Действительно, для Гегеля понятие — это всеобщий эквивалент, универсальный элемент науки, поэтому логика Гегеля — это своеобразные, по словам К. Маркса, деньги духа. Логическое построение охватывает все виды человеческого познания, которые отличаются друг от друга неодинаковой степенью приближения к понятию. Такой подход телеологичен: результат движения с самого начала полагается в качестве исходной причины. Разработанный Гегелем принцип субординации категорий, таким образом, имел негативную сторону: он приводил к логическому нормативизму, к тому заявлению «тем хуже для фактов», за которое так цеплялись и цепляются поверхностные критики Гегеля.

Однако Гегель сознательно разрабатывал метод восхождения от абстрактного представления к конкретному понятию. И потому, ставя целью научного исследования единство эмпирического и умозрительного подходов, он, как показывает более пристальное рассмотрение «святая святых» его метода, иногда догадывался, иногда прямо признавал неразработанность некоторых существенных переходов между понятиями, которые он включил в свою систему.

На наш взгляд, логический, рациональный анализ в гегелевской системе дополняется или — что то же — ограничен его философской интуицией, тем, что условно можно назвать романтизмом его мышления. Вполне оправданно поэтому говорить о двух сторонах в мышлении Гегеля, разумеется не ставя ему в вину то, чего он не смог сделать просто в силу существующего уровня знаний.

Основное понятие гегелевской философии искусства — идеал, идея, постигнутая как действительность, оформленная соразмерно своему понятию (см. *54*, XII, 78). Идеал показывает специфику искусства в отличие от других форм общественного сознания (абсолютного духа). Он есть идея в чувственном облике, единство содержания и формы, субъективного и объективного. В целенаправленном движении идея превращает внеэстетическую действительность (божественное, нравственную субстанцию, мир единичных предметов) в эстетическое отношение. Если внеэстетический материал выступает в форме, понятие которой имманентно ей, то идея становится идеалом. Идеал как единство формы и содержания несет в себе акцент — в отличие от абсолютной идеи, идеи вообще — на форме. Форма значима и как момент содержания (предметная форма), и субъективно (как характерное, выразительное). На различных этапах развития и в зависимости от видов искусства единство содержания и формы выступает своеобразно. Идеал обозначает качественные границы искусства: нижнюю (архитектура) и верхнюю (поэзия, которая в комическом знаменует переход к религии откровения).

Идеал есть видимость, он содержит лишь момент действительности, которую снимает, по терминологии Гегеля, идеализирует. Однако он и сам действителен, т. е. воплощает в себе сущностную силу человека. Идеал есть видимость — это утверждение означает, что он выступает как знак человеческих отношений, которые воплощаются художником через идеал в теме, композиции и характерах художественного произведения, как продукт отбора материала, его организации и выражения личностного смысла самого художника.

Таким образом, телесная оболочка, форма воплощения идеала символична: она несет в себе содержание, которое гораздо шире формы. Но поскольку форма акцентирована, постольку неопределенное и бесконечное содержание ее взрывает, это содержание трансформируется и вновь отрицает собственную форму. Идеал, как таковой, абстрактен, т. е. абстрактно его содержание, а форма символична. К понятию идеала Гегель применяет категории конечного и бесконечного, абсолютного и относительного. Идеал абсолютен как понятие, относителен как действительность: понятие идеала остается, хотя опреде-

ленное содержание его, обусловленное эпохой, постепенно меняется. Это утверждение Гегеля представляет собой шаг вперед от Канта, для которого идеал как форма совершенства (здесь очевидно влияние А. Баумгартена и вольфианского метода) абсолютно противостоит действительности, и Фихте, который исключал абсолютное, и потому из его философии мог следовать релятивизм. Идеал, по Гегелю, есть синтез конечного (действительность) и бесконечного (понятие), относительного и абсолютного. Как таковой, он содержит в себе поэтическое (художественное) и общечеловеческое, которые соответственно проявляются в видах и жанрах национального искусства, но в течение тысячелетий остаются неизменно субстанциальными элементами поэзии, т. е. творчества в широком смысле слова и собственно поэзии (см. *54*, XIV, 173).

Критерием идеала является его истинность; красота и истина — одно и то же (см. *54*, XII, 114), ибо прекрасное должно быть истинным в себе самом. Но они отличаются друг от друга: истинное есть идея, а прекрасное — чувственная видимость идеи (см. там же, 115). Таким образом, в самом начале Гегель ставит вопрос о художественной правде, об истинности искусства как основном требовании к нему. Вместе с тем идеал трактуется как итог специфического познания действительности. Он есть особенное, которое наиболее полно соответствует, по мнению Гегеля, природе искусства, воссоздавая всеобщее в конкретном единстве с единичным. Таким образом, идеал есть диалектическое понятие в эстетике Гегеля. Он воссоединяет в себе живость индивидуального и необходимость всеобщего, свободу личности и материю, тело, из которого создается художественное произведение. Воплощая сущность прекрасного, идеал противостоит механистическому принципу подражания.

Критика Гегелем теории подражания во многом была исторически оправданна. Продолжая линию в подходе к искусству, начатую (в новое время) И. Кантом (хотя истоки ее легко обнаружить еще у Платона (идея прекрасного) и Аристотеля), а именно — в противовес эмпиризму просветителей — линию рационалистического истолкования искусства, Гегель обрушивается на принцип подражания, который, по его мнению, является ходячим и внешним. Повторяя в копии природу, подражание ока-

зывается излишним делом, самонадеянной игрой, потому что отстает от природы, дает вместо жизни ее личину. Такое обезьянничанье унижает человека, а его искусство «получает вид медленно ползущего червяка, который хочет поспеть за слоном» (*54*, XII, 46). Подражание производит впечатление фокуса, делает безразличным предмет и содержание прекрасного, так как на первый план выдвигается проблема формальной правильности. Отсюда Гегель делает вывод: «Цель искусства должна поэтому состоять еще в чем-то другом, чем одно только формальное подражание существующему, которое во всяком случае может создать лишь технические *кунштюки*, а не *произведения искусства*» (там же, 49). Таким образом, «наличная вне области искусства естественность не является для него *правилом*, и голое подражание внешним явлениям, как внешним, не составляет *цели* искусства» (там же).

Следовательно, в гегелевской критике принципа подражания содержится, во-первых, разбор холодного, рассудочного, подражательного искусства, которое питалось идеями эпигонов Винкельмана. К этому искусству Гегель относится презрительно. Во-вторых, Гегель выступает против механистического исключения личности самого художника, его деятельности из сферы рассмотрения эстетической теории. С точки зрения апологетов теории подражания, получалось, что важны лишь объект и результат подражания, а процесс превращения внеэстетического содержания в факт искусства не заслуживает внимания. Можно отметить, что этот недостаток свойствен сегодня многим теориям, защитники которых хотя и правильно исходят из действительности как основы и художественного произведения как результата, но опускают — сознательно или нет — опосредствующую деятельность художника и того, кто воспринимает произведение искусства. Гегелевская критика, в-третьих, направлена против теории игры, против трактовки искусства как всецело субъективной деятельности. Теорию игры Гегель вполне правомерно связывает с общим принципом подражания, поскольку и в ней видит установку на формальную правильность воспроизведения.

Противопоставление прекрасного в искусстве прекрасному в природе, как высшего низшему, а также постепенное распредмечивание мира — концепции Гегеля,

вытекающие из общих принципов его идеалистического учения, в равной мере обусловили критический разбор принципа подражания в его эстетике. Однако немаловажен положительный итог критического разбора. Критикуя теорию подражания, Гегель ставит вопрос о высоких, субстанциальных целях искусства. Цель искусства — «раскрывать *истину* в чувственной форме, в художественном оформлении» (*54*, XII, 60). Тем самым Гегель ставит искусство в один ряд с религией и философией, хотя само искусство оказывается у него низшей, первой ступенью познания абсолютного духа.

Для объяснения искусства более пригодно понятие отражения, нежели подражания. Что есть отражение? В известной мере с понятием отражения в гегелевской философии связано понятие рефлексии. В «Феноменологии духа» (раздел «Сознание») речь идет о всеобщей взаимосвязи явлений. Эта взаимосвязь удваивается в сознании, есть результат рефлексии. В «Философии духа» (раздел «Энциклопедии философских наук») рефлексия характеризуется как акт, благодаря которому ««я» есть бесконечное отношение духа к себе, но как *субъективное*, как *достоверность самого себя*; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является *предметом* этой для себя-сущей рефлексии» (*54*, III, 201).

Рефлексия, по Гегелю, — принадлежность не только субъективного, но и объективного духа. Например, рефлектируют друг в друга противоположности, все категории сущности. В отличие от Канта Гегель в рефлексии видит, следовательно, объективный момент. Поскольку определения рефлексии соотносятся с самими собой, а не с другими, постольку они «не имеют качественного характера» (*54*, V, 480). Рефлективные определения парны и зависят друг от друга, они соотносительны, взаимообусловлены и суть первая ступень опосредствования. Рефлексия, которая у Локка означала внутреннее ощущение (в отличие от sensation), в немецкой классической философии трактуется как рефлектирующая способность суждения (см. *88*, 5, 115 и сл.), как удвоение реального мира сознанием (И. Фихте).

Это воззрение свойственно и Гегелю, но он связывает его с деятельностью воспроизводящих индивидов и видит

тем самым своеобразие уже общественного поведения человека. Стало быть, для Гегеля рефлексия на ступени духа (индивида) представляет собой единство отражения и предметной деятельности. Следовательно, подражание есть акция человека в его непосредственном отношении к природе. Рефлексия же означает отступление от природности, естественности (Natürlichkeit) и создание второй природы, мира Вселенной, пронизанной присутствием человека. Человек как дух (т. е. по сути дела как общественное существо, потому что гегелевская философия духа — философия общественного развития) удвояет себя теоретически, созерцая себя, и практически, накладывая печать своей деятельности на внешние предметы и вновь находя в них свои собственные определения. Этот длительный процесс протекает в зависимости от условий места и времени.

Так, приводя в «Философии истории» разговор Гёте с Наполеоном о сущности трагедии, Гегель в общем соглашается с высказыванием французского императора, что «роль древней судьбы теперь играет политика» (*54*, VIII, 263). Откуда следует: Гегель, рассматривая прогресс в искусстве, видел все более растущее значение субъективного начала, которое выступает как деятельность общественного человека, преодоление природного, т. е., по его же словам, прогресс в сознании свободы.

Однако за этим стоит тот общефилософский принцип Гегеля, согласно которому дух снимает предметность не только в познании (например, понятие не содержит в себе ни грамма вещества), но и реально: предмет превращается в нечто идеальное, как бы втягивается в самосознание и растворяется в нем. По словам К. Маркса, «вполне естественно как то, что живое, природное, наделенное и одаренное предметными, т. е. материальными, сущностными силами существо обладает также *действительными природными предметами* своей сущности, так и то, что его самоотчуждение есть полагание некоторого *действительного*, но выступающего в форме *внешности* и, значит, не принадлежащего к его сущности и господствующего над ним предметного мира. В этом нет ничего непонятного и загадочного. Наоборот, было бы загадочно обратное. Но столь же ясно и то, что *самосознание* посредством своего отчуждения может полагать только *вещность*, т. е. опять-таки только абстрактную вещь, вещь абстракции, а

не *действительную* вещь» (2, 630). Отождествляя опредмечивание и отчуждение, настаивая на единстве деятельности и познания, Гегель приходит к признанию единственного вида деятельности — деятельности познания. Предметом абсолютного духа является он сам, т. е. материальный мир устраняется не только в познании, но и на самом деле. Таким образом, человек как субъект распредмечивается и сводится к абстракции самосознания. Видимость становится субъективной. «Существо, не имеющее вне себя своей природы, не есть *природное* существо, оно не принимает участия в жизни природы. Существо, не имеющее никакого предмета вне себя, не есть предметное существо. Существо, не являющееся само предметом для третьего существа, не имеет своим *предметом* никакого существа, т. е. не ведет себя предметным образом, его бытие не есть нечто предметное.

Непредметное существо есть *невозможное, нелепое существо* [*Unwesen*]» (2, 631). Критически анализируя взгляды Гегеля, К. Маркс совершенно явственно показывает — в отличие от Фейербаха — значение диалектического метода Гегеля, на основе которого можно приблизиться к действительному знанию действительного мира.

Неудовлетворенность подходом Фейербаха к определению природы явно проступает в замечаниях К. Маркса о человеческой чувственности, человеческой предметности. Подчеркивая, что «ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана *человеческому* существу адекватным образом» (2, 632), К. Маркс говорит об истории человека, которая «есть истинная естественная история человека» (там же).

Таким образом, несмотря на мистическую оболочку, Гегель, по признанию основоположников марксизма, поставил вопрос о значении деятельности человека, в том числе и в искусстве. Идеал не только продукт исторического движения познания. Он обусловливает художественную истинность изображения, что выступает — в отличие от простой достоверности — в понятии сформулированной Гегелем духовной красоты. Идеал включает в себя не только мышление, но и художественную фантазию, перерабатывающую и оплодотворяющую воспринятый и отобранный материал. С презрением отвергая «портреты, до отвращения похожие», Гегель апеллирует к творчеству тех художников, которые создают полотна,

истинные больше, чем оригинал, как, например, Дюрер и Тициан (подробно см. *259*, 17). Художественное произведение служит не избранным, а всему народу, оно несет на себе печать эпохи. Поэтому заявления Гегеля о социальной обусловленности идеала не случайны. О том, что дело обстоит именно так, свидетельствуют и частные проявления идеала — направленность творчества художника, тенденциозность произведения искусства, особенно драмы (см. *54*, XIV, 350).

Таким образом, эстетика Гегеля затрагивает не только собственно искусство, но и прекрасное в природе, а также и труд как деятельность воспроизводящих индивидов.

Искусство как предметная деятельность подчинено господствующему разделению труда, и потому нельзя старое содержание перенести на новую почву. Социальная обусловленность определенного идеала выступает особенно ярко в понимании национального начала в искусстве, его зависимости от данной исторической эпохи. В то же время искусство — сфера свободной деятельности целостного человека, обращенная к целостному человеку. В этом смысле оно противостоит (или может противостоять) наличным отношениям в обществе, которое Гегель называет обществом нужды, рассудка и прозы. Продолжая мысль Шиллера о враждебности буржуазного общества искусству, Гегель в то же время далек от надежды исправить это общество посредством эстетического воспитания. Не в искусстве, а в философии будущее. Однако в сфере абсолютного духа искусство как тезис отрицается религией и восстанавливается — в снятом виде — в философии.

Искусство поэтому принципиально отличается от религии, но не всякой: античная религия была тождественна античному искусству (см. *54*, XIII, 15). Расщепление начинается с возникновением духовной, и в особенности абсолютной, религии (вплоть до ее третьей ступени) — религии истины и свободы, под которой Гегель разумеет протестантизм.

Идея бога потустороння. Идеал в искусстве посюсторонен; как определенный идеал, он воплощается в народном духе. Здесь выступает проводимое Гегелем принципиальное различие между искусством как относящимся к области посюстороннего и религией как потусторонним.

Если одним из существенных элементов содержания идеала является общечеловеческое, то отсюда неизбежно следует вывод: внутренняя сущность искусства в условиях современного общества находится в тисках, враждебных самому существованию его. Правда, сам Гегель выход для искусства видит в религии откровения. Но это, во-первых, не единственное его утверждение; во-вторых, внутренняя логика гегелевских рассуждений приводит к неизбежному заключению: искусство как сфера свободной чувственной деятельности сохраняет свое значение и в настоящем его виде, и в снятой философией форме и, таким образом, «представляет собою согласно понятию лишь всеобщие формы развертывающейся идеи красоты. Обширный пантеон искусства поднимается ввысь как внешнее осуществление этой идеи; его архитектором и строителем является творящий самого себя дух прекрасного; этот пантеон, однако, будет завершен лишь в ходе тысячелетней работы всемирной истории» (*54*, XII, 94).

Если с точки зрения практики искусство есть предметная деятельность, то с точки зрения объекта оно есть отражение, познание. Обосновывая своеобразие художественного познания действительности, развивая высказанную И. Винкельманом мысль о художественной идее как специфическом признаке искусства (см. *54*, XII, 67), Гегель приближается к обоснованию и защите того нового, нарождающегося искусства, которое уже ушло от просветительского (ему впоследствии было дано наименование критического реализма). Особенно явственно такое приближение проступает в оценке немецкой и голландской живописи, а также типа субъективности, характерного для романтического этапа развития искусства вообще; в учении о характере, который является единичным средоточием всеобщих сил действия, т. е. воплощает данный круг условий (ситуацию и состояние мира); в некоторых высказываниях о будущем свободном искусстве, о романе как эпопее буржуазного общества; в разработке Гегелем категории безобразного, которая указывает границу искусства и в то же время связана с характерным, оттеняет его, становясь необходимым элементом современной Гегелю поэзии. С одной стороны, расширение и выход философии искусства за непосредственные рамки искусства, с другой — отказ эстетики от нормативного понимания прекрасного вели к формированию понятия

того, что Гегель называл поэтическим (не только в искусстве, но и в жизни) и отождествлял с идеалом, как таковым.

В философии искусства Гегеля есть тенденции, близкие к материализму. Для него искусство не теряет своего чувственного предметного характера, который выступает как условие конкретности художественного познания. Гегелевская философия искусства в известной мере противоречила его общим идеалистическим установкам и позволила ему не только поставить целый ряд вопросов, вызывающих интерес и сегодня, но и наметить некоторые пути их решения. Если идеал, как таковой, есть результат познания действительности и одновременно продукт предметной деятельности художника, то отсюда следует: искусство воссоединяет гносеологическое (художественную идею) и аксиологическое, ибо идеал — это не только познание, но и ценность, норма и в свою очередь является критерием для оценки произведения искусства. Выступая как общественно обусловленный, он влияет на вкус аудитории именно потому, что содержит в себе определенную норму вкуса и воплощает определенный пафос.

Невозможно согласиться с теми исследователями, которые подобно Раймону Байе превращают гегелевскую эстетику в набор понятий, только внешне связанных друг с другом (см. *204*). И вообще внимание, концентрирующееся на схеме, на канве системы философии Гегеля, приводит к обедненному представлению о ней: оно упускает из виду главное — саму диалектическую стихию гегелевского мышления. В истории философии результаты такого подхода сказались и у К. Фишера, и у «критических критиков», переложения которых во многом выхолостили или даже оглупили эстетические взгляды великого немецкого диалектика.

Напротив, эстетические взгляды Гегеля отличает содержательная последовательность в исследовании искусства как целостного, тотального явления. Эстетику Гегеля пронизывает единый принцип, каковым является понятие идеала. Стремление показать специфику искусства, правда, не увенчалось у Гегеля полным успехом, однако тот факт, что он поставил идеал, воплощаемый в художественном произведении, краеугольным камнем своей эстетической теории, был шагом вперед в истории эстетики и может еще и сегодня дать богатый материал —

при всех достоинствах и недостатках этого понятия у самого Гегеля — для формирования понятий научной эстетики.

Кроме того, необходимо не только отмечать конкретно исторический подход в самой эстетике Гегеля, но и пользоваться этим подходом при оценке концепции самого Гегеля. Преобладающим направлением в гегелевском мышлении был реализм, не просто философия, не просто любовь к мудрости, а научный подход, пафос дистанции, который позволял с точки зрения завершенного процесса оценивать его начало и ход. Однако такая завершенность в конце концов оказывалась у Гегеля абсолютной.

Он видел противоречия прогресса и ярко показал их, он искал преодоление их на путях деятельности, но свел при этом деятельность лишь к одному виду — деятельности познания. Поэтому мы можем говорить о некритическом и ложном «позитивизме» гегелевской философии и эстетики, об известной немотивированности его идеала, т. е. о неизжитых остатках романтического мировоззрения. Однако в то же время у нас есть полное основание говорить о концепции идеала в эстетике Гегеля как о концепции, служащей обоснованию реализма, отрицанию плоского механистического взгляда на эстетическое, о выработке, хотя и в идеалистической форме, краеугольных понятий, которые способствовали появлению научной эстетики, о создании им диалектического метода, который в преобразованном и очищенном от идеализма виде сохраняет свое значение и сегодня.

XXIII

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ В ГЕГЕЛЕВСКОЙ ЭСТЕТИКЕ

Гегелевский подход к проблемам таланта художника, гения, вдохновения в творчестве обнаруживает богатство диалектического метода и содержательность эстетической концепции немецкого философа, несмотря на шоры идеалистической системы. Ход его исследовательской мысли обнаруживает сложность и противоречивую многогранность процесса художественного творчества и роли в нем

художника. Велика заслуга Гегеля в разработке системы методологических принципов собственно эстетического исследования. Одним из существенных вкладов в эту систему является гегелевская концепция субъективности. Каковы же основные положения этой концепции?

Во-первых, исходя из понятия *абсолютного субъекта*, который конструирует деятельность отдельных личностей и предполагает абстрактную всеобщность мышления, и в то же время связывая субъективность с обнаружением бытия духа, Гегель приходит к признанию мировой и *человеческой* субъективности, которая может раскрыться в соответствии со всей «человеческой обособленностью». Под нею философ понимает «все человеческое сердце», «всю полноту человеческого знания», «веления», «чувствования», «действия, свершения».

Это разнообразные формы субъективности, через которые «просвечивает» действующий дух. Можно с уверенностью сказать, что здесь в идеалистическую систему врывается сама жизнь во всем богатстве проявлений и обнаруживает богатый комплекс человеческой активности.

Во-вторых, Гегеля постоянно заботит, чтобы дух был выражен адекватно. Это определило поиски и удачные находки в определении места человека, в частности в искусстве: человек как главный предмет искусства, человек как субъект художественной деятельности, «производящий субъект» и т. п.

Таким образом, субъективность выступает как потенции абсолютного духа, которые реализуются в индивидуальных субъектах, в человеческой деятельности, являющейся самым полным и выразительным раскрытием человека.

В-третьих, идеалистически интерпретируя человеческую деятельность и само ее происхождение, Гегель вместе с тем обнаружил фактически присущую ей духовность. Философ постоянно подчеркивает, что человек теоретически, в мыслях постигает природу и практически осуществляет гармонию между духовной идеей, разумом, добром и природой.

В изображении человека действующим Гегель видит смысл и цель искусства, которое, по его убеждению, представляет собой и теоретическую и практическую деятельность.

Говоря об искусстве как практической деятельности, Гегель имеет в виду три стороны: происхождение эстетической деятельности и порождаемое ею искусство связано с практическими потребностями; создание произведений искусства не есть только духовный процесс, это есть и «делание»; и, наконец, как всякая целенаправленная деятельность, искусство связано с изменением существующего.

Если искусство, деятельность художника вызваны этой потребностью, то субъективность выступает как обнаружение тенденций и возможностей изменения, преобразования мира.

Среди других диалектических идей Гегеля, из которых прогрессивные мыслители последующих эпох сделали революционные выводы, эта идея имеет особое значение.

В-четвертых, Гегель справедливо считает, что человеческая природа немыслима без духовного, идеального, субъективного.

Борясь с метафизическим пониманием пустой, бессодержательной субъективности, Гегель пролагал пути утверждения *субстанциального* происхождения и содержания человеческой активности. Именно это было высоко оценено Марксом и Лениным.

Гегелевская субстанция вопреки своему божественному основанию связана с любой формой достижения истины. Она — содержательная сторона всякого мыслительного процесса.

Это имеет принципиальное значение для понимания Гегелем субъективности как богатой, наполненной. Сам «принцип субъективности» рассматривается им как *точка воссоединения абсолютного субъекта*, проявляющегося как живой, реальный, человеческий субъект, и *человеческой конечной субъективности*, которая, будучи духовной, оживотворяет в себе и реализует субстанцию. При этом абсолютный субъект предполагает нерасчлененную субстанциальность, по выражению Гегеля, «в-себе-бытие». А человеческая субъективность предполагает «индивидуализацию» этого безлично-всеобщего содержания, многообразно различающегося в самом себе в процессе развития.

И если отбросить следующие затем рассуждения о божественном духе, то обнаруживается рациональная, раз-

рабатываемая уже в марксистской эстетике мысль о том, что художник как субъект художественного творчества аккумулирует в себе определенный общественно-исторический уровень духовного развития человечества.

Понимание субъективности в эстетике неизбежно возвращает исследователя к тому или иному обоснованию эстетического. Гегель продолжает одну из лучших традиций немецкой классической философии — рассмотрение художественного творчества как особого вида деятельности.

Сам факт возникновения искусства Гегель связывает с тем периодом, когда «возвышение над природой уже стало потребностью народов» и когда жизнь показывала, что «человек, духовное, одерживает победу» над природным началом (*54*, XII, 339).

Пока человек не проявил своих творческих способностей, которые наполняют предметы духовным, идеальным содержанием, искусства не существует.

Диалектический анализ явлений человеческой жизни, истории привел Гегеля к глубокой догадке о роли труда и общественных потребностей.

Для понимания Гегелем специфики эстетического важно отметить, что он считает наиболее благоприятным для искусства такой уровень развития потребностей, когда они олицетворяются в нерасчлененном действии индивидуума, в котором самосознание, поступок, действие не дифференцированы. Иными словами, искусству принадлежат не сформулированные законы и их функционирование как определенных положений, обязанностей и т. п., а *чувство* права и справедливости, нравственная задушевность, характер — все то, что составляет содержание нравственного пафоса и образует огромное многообразие факторов, определяющих и стимулирующих художественную деятельность. Это и саморазвитие абсолютной идеи, необходимость ее выразить на уровне недифференцированности, несформулированности понятий, категорий, законов; и проявление, обнаружение способностей в деятельности; и различные потребности — экономические, нравственные, политические; и познание, а также проявление характера, чувства, воли и т. д. Все это дает основание полагать субъективную деятельность не как однозначную. Кроме того, кардинальная мысль Гегеля о том, что всеобщность мышления достигается не отдельными

индивидуумами, а лишь в интегрированном мышлении, приводит к необходимости расчленить субъект, увидеть в нем различные стороны и аспекты.

В понимании субъективности как сложного взаимодействия — величайшая заслуга Гегеля, так как именно здесь он нащупывает живое богатство творческого процесса.

Динамика субъективности предполагается уже самим фактом деления искусств, схему которого Гегель формулирует так: «...внешнее искусство архитектуры, объективное искусство скульптуры и субъективное искусство живописи, музыки и поэзии» (*54*, XII, 93).

Одной из наиболее ценных в этой схеме является идея закономерного возрастания субъективного фактора по мере усложнения связей художника с миром. Философ не ограничивается констатацией абстрактной схемы субъективности, а рассматривает разные аспекты функционирования субъекта.

При рассмотрении Гегелем искусства как выражения абсолютной идеи выступает абсолютная субъективность как проявление и обнаружение абсолютного духа. Абсолютная субъективность вместе с тем обнаруживается в особенных, единичных субъектах. В них также различаются: 1) отдельный, единичный субъект и 2) человеческий субъект. Эти аспекты, стороны субъективности не даны в абсолютной идее в готовом виде, а разворачиваются, развиваются из нее.

В связи с абсолютным и единичным, человеческим субъектом Гегель рассматривает конечный и бесконечный субъект как характеристики всеобщности и отдельности.

Интересно его замечание о конечной человеческой личности и человеческой субъективности, которая может раскрываться в соответствии со своей человеческой обособленностью. Это по существу аспект общественного субъекта, обнаруживаемого не через сумму единичных субъектов, а в «совокупном человечестве».

В реализации абсолютной субъективности Гегель различает также внешнюю и внутреннюю стороны субъективности.

Сначала субъективное только внешне, так как является обнаружением абсолютного духа, его олицетворением в предметах, явлениях «эмпирической действительности»,

и поэтому не расчленено (как, например, в символическом искусстве). Задача художника — отразить в произведении искусства эту внешнюю субъективность или одухотворить «стихийные» предметы, что требует определенных позиций и определенного к ним отношения, чувств, понимания, другими словами, олицетворения художником своего «я» как представителя «человеческой субъективности». Обнаружить действие предметов, явлений способен развивающийся, функционирующий субъект, в связи с чем можно говорить о выражении внутреннего мира художника в произведениях искусства в процессе художественного творчества. Так субъективное становится внутренним. А затем внутренняя субъективность снова переходит во внешнюю в «производящем» субъекте.

Гегель говорит далее о субъекте, обладающем характером и чувством, а также способностью мыслить. Это субъект в его конкретности, жизненности.

Но субъект — не только чувствующий и мыслящий, но и обладающий волей, так как он по существу действующий. Отсюда Гегель выводит еще одну характеристику субъекта — субъект «производящий», использующий технические средства выражения, мастерство, «с помощью которых художник оказался в состоянии запечатлеть в своих образах духовную жизненность и сообщить им наглядность и ощутимость самого что ни на есть духовного» (*54*, XIII, 104). Но производящий субъект — это главным образом инструмент выражения содержания, степени объективности в произведениях искусства.

Не всякое объективное — цель художника. Разумеется, Гегель был далек от мысли, что желательна лишь та объективность (если говорить о реалистическом искусстве), которая предполагает художника как активного преобразователя, и не только в системе художественного творчества, но и во всех областях жизни.

Однако «субъект эпохи», о котором говорит Гегель, означает решение проблемы, должен ли художник выступать как беспристрастный повествователь или как представитель своего общества, вобравшего в себя все предшествующее развитие и выработавшего свои позиции, оценки, привычки.

И еще на один аспект субъективности обращает внимание Гегель — это субъект восприятия, которому он отводит значительное место в творческом процессе. Прав-

да, наиболее отчетливо эта мысль проводится там, где говорится об искусстве символическом, когда зрителю (речь идет о символической скульптуре) приходится во многом «догадываться» о значении символов. Причину этого Гегель видит в том, что пластическому образу богов не хватало движения и деятельности духа, сущей для себя субъективности. Свет души находится вне их и, по мнению Гегеля, принадлежит зрителю.

Понимать это следует, вероятно, так: если есть потребность и возможность определенного художественного выражения (не зависящие от воли и желания конкретных художников), то они осуществляются. Мера субъективности определяется не только художником, но и зрителем, который может в какой-то степени компенсировать или восполнить недостаток ее в произведении искусства при восприятии.

Взаимосвязь всех указанных характеристик субъективности дает ту неповторимость, которая характерна для художника и предельным выражением которой, по Гегелю, является «идеализованная субъективность». Она предполагает и «совокупное человечество» как предпосылку искусства с его определенным содержанием, как реализованную субстанциальную объективность, осуществленную через интегрированные единичные деятельности, а также тот контакт художника и зрителя, без которого нет завершенной субъективности в произведении искусства, ее определенных критериев.

Субъективность идеализованная — это как бы субъективность, вобравшая в себя объективное. Именно к ней в полной мере относится утверждение, что субъективное может быть выражением объективного не тогда, когда оно противостоит ему, а когда включает его в себя. «...Человек, как художественно творящий, — пишет Гегель, — представляет собою целый мир содержания, которое он похитил у природы...» (*54*, XII, 166—167).

Об идеализованной субъективности, по убеждению Гегеля, можно говорить только тогда, когда субъективность воплощена. Это не абстрактная субъективность, каковой является, например, абсолютная субъективность, а проникнутая объективным и реализованная в художественном творчестве субъективность.

Философ отстаивает такую содержательную субъективность. Не будет преувеличением сказать, что это по-

ложение может быть использовано в борьбе с субъективистскими концепциями современных теоретиков и практиков модернизма.

Как бы обращаясь через века к современным сторонникам субъективизма в эстетике, Гегель такую субъективность называет пустой видимостью, голым олицетворением, поверхностной формой, самолюбованием (см. *54*, XII, 323).

Идеализованная субъективность дополняется субстанциальной субъективностью, но уже не нерасчлененной, предполагаемой абсолютным субъектом, а дифференцированной, обнаружившей многообразное в себе содержание. Идеализованная субъективность — это та идеальная мера субъективности, которая предполагает пронизанность субстанциальным. Здесь речь идет о такой субъективности, которая наполнена объективным содержанием.

Гегель не разрешил проблемы объективного и субъективного, объявив их тождество на идеалистической основе. Однако прослеживание исторических этапов в развитии искусства ставило Гегеля перед такими фактами, осмысление которых приводило к выводам, не укладывающимся в эту концепцию тождества.

О том, что в эстетике этот принцип тождества постоянно нарушается Гегелем и объективное и субъективное рассматриваются в диалектическом взаимодействии и взаимообусловленности, свидетельствует и понимание им стиля и оригинальности художника, сравнения как средства объективировать субъективные чувства, переживания, а также очень интересная разработка проблемы образа.

Выражение выступает как средство, заимствованное из конкретного мира, чтобы сделать значение (как абстрактное содержание) доступным представлению, придать ему наглядность и чувственную определенность.

Значение и выражение «внеположны», их «схождение» есть лишь субъективное оживотворение значения посредством некоего внешнего ему облика и столь же субъективное толкование некоторого реального существования посредством соотнесения его с другими представлениями, чувствами, мыслями. Однако любое субъективное искусство (в смысле мастерства) поэта окажется бессильным, если «облик» не будет заключать в себе те

же самые соотношения и свойства, которые имеет в себе значение.

Это сходство является единственным основанием для того, чтобы связать вместе значение именно с данным определенным обликом, сделать значение образным посредством именно этого, а не другого облика.

В чем основа этого «родства» между «значением» и «обликом»? Гегель ее усматривает в человеческой деятельности, которая накладывает печать своих сущностных сил на все явления и предметы. Главная сторона этого родства — не внешние черты, а как раз порожденное субъективной деятельностью отношение между внутренними чувствами, созерцанием, представлениями и их родственными оформлениями.

Проявление и деяние непреходяще человеческого в самом многостороннем его значении и бесконечных преобразованиях — основа того, что одно состояние представляет собой значение, которое становится понятным посредством другого состояния.

Образ в соответствии с этой многогранностью может иметь своим значением целый цикл состояний, деятельностей, свершений, способов существования и т. д. Его содержанием является некий субъект, который действует, переживает различные состояния, находится в тех или иных отношениях. Именно поэтому в одном явлении мы видим значение другого, хотя общего между ними в их «абстрактной всеобщности» нет. Связующим является субъект.

В образе как бы заключен кульминационный пункт взаимопроникновения объекта и субъекта.

Благодаря деятельности субъекта, взаимодействию его с объектом между ними возникает или обнаруживается такое отношение, которое обеспечивает определенные ассоциативные связи между ними. Значения делаются наглядными вследствие того, что контекст, в котором встречается образ, открыто показывает, что хотят им сказать. Понимание образа может поэтому служить одним из показателей методологического значения понятия субъективности.

Мощь философской и эстетической мысли Гегеля оказала революционизирующее воздействие на многих последующих мыслителей.

Среди них русские революционеры-демократы. Рево-

люционный дух, пафос борьбы за преобразование жизни обусловили обращение Герцена, Белинского, Чернышевского к диалектике Гегеля, осмысление ее применительно к своеобразным условиям и задачам общественных преобразований, использование богатства гегелевских мыслей об искусстве, о субъекте художественного творчества для обобщения явлений и закономерностей искусства, обоснования активной роли художника в общественной жизни.

И именно положения Гегеля об активности человека, творческой активности художника осмысливались ими, освобождались от идеалистического тумана, по выражению Плеханова, чтобы соединиться с практическими действиями.

Обозначенная Гегелем многогранность художника как субъекта художественного творчества, диалектическая ее интерпретация составляют богатейшее наследие, использованное, переосмысленное революционными демократами, критически переработанное марксистами.

XXIV

ПРЕДМЕТ ИСКУССТВА В ЭСТЕТИКЕ ГЕГЕЛЯ

Постановка и решение немецким философом вопроса о предмете искусства не стали пока объектом самостоятельного изучения в марксистско-ленинской литературе. А между тем ознакомление с трудами Гегеля показывает, что указанной проблеме принадлежит в его эстетической системе довольно солидное место как по объему материала, так и (это главное) по его теоретическому значению. С другой стороны, это ознакомление показывает, что у Гегеля встречаются такие аспекты рассмотрения проблемы (хотя это рассмотрение и осуществляется на идеалистической основе), которые можно было бы охарактеризовать как предвосхищение некоторых последующих концепций и точек зрения, особенно активно выдвигавшихся в нашей эстетической литературе в течение последних 15 лет.

Из сказанного следует, что постановка и решение Гегелем вопроса о предмете искусства вполне заслуживают специального изучения.

Вопрос о предмете искусства в качестве позитивно решаемой теоретической проблемы мог возникать лишь в рамках тех эстетических систем и учений, которые рассматривают искусство как форму познания действительности. А такой подход при всей принципиальной противоположности онтологического истолкования самой категории действительности присущ не только диалектико-материалистической, но и гегелевской объективно-идеалистической эстетике. Разумеется, расхождение в исходных положениях обусловливает неизбежное различие и в самом существе решения проблемы; это, однако, не исключает наличия некоторой общности в ее постановке.

Нет особой надобности подробно обосновывать исключительную важность исследования предмета искусства при анализе его специфики. Совершенно очевидно, что для полноты характеристики познавательной значимости искусства вопрос о том, *как* оно познает, должен рассматриваться в единстве с вопросом, *что́* оно познает, т. е. в единстве с вопросом о предмете познания искусства. Важность этой проблемы определяется тем, что от ее решения в значительной мере зависит уяснение своеобразия искусства как формы познавательной деятельности, его значения как средства познания действительности, хотя это относится не только к познавательной стороне художественного творчества, а имеет более широкое эстетико-теоретическое, а также практическое значение.

Как известно, проблема предмета искусства впервые была выдвинута Платоном. В последующем к ней неоднократно обращались представители различных направлений в эстетике, использовавшие ее для построения своих концепций искусства. Так что ко времени Гегеля эстетика располагала различными гипотезами и взглядами на предмет искусства, выдвигавшимися и материалистами, и идеалистами. Но Гегель, как и в других случаях, оказался не простым систематизатором накопленного до него идейного материала, а создателем оригинальной концепции.

Исходный момент постановки Гегелем вопроса о предмете искусства, как, впрочем, и построения всей его эстетической системы, следует искать в обосновании им своей объективно-идеалистической философии.

Абсолютный дух как высший этап развития безлич-

ного духовного начала — абсолютной идеи — имеет целью уяснение для себя своей сущности, т. е. самопознание, самораскрытие. И искусство, по Гегелю, является первой и самой несовершенной формой самораскрытия абсолютного духа, за которой следуют высшие формы — религия и философия. Несмотря на это, само признание искусства формой познания обусловливает ряд достоинств его эстетики, и в частности постановку им вопроса о предмете искусства.

Гегель ратует за поиски «объективного принципа искусства» (*54*, XII, 48), он объявляет тщетным требование «высокомерной эстетической критики» (иначе говоря, формалистической), «чтобы то, что нам нравится, не определялось материальным, т. е. субстанциальным, элементом содержания, но чтобы изящное искусство имело в виду прекрасную форму как таковую, величие фантазии и т. п.» (*54*, VIII, 66).

Подобная критическая позиция Гегеля, подкрепленная замечательной мыслью о том, что «в искусстве, как и во всех человеческих делах, решающим является содержание» (*54*, XIII, 171), обусловила его обращение к поискам вне искусства того предмета, который и определяет его содержательное и формальное начало. И хотя философ решает эти вопросы в русле своих идеалистических построений, тем не менее в его суждениях сквозь мистическую шелуху проглядывают гениальные идеи об искусстве, которые в своем рациональном облике были в последующем восприняты диалектико-материалистической эстетикой, дополнены и развиты дальше на новой основе.

В самом определении предмета искусства Гегель исходит из своей общефилософской концепции. «...Всего достойнее его (т. е. искусства. — *Я. Х.*) стремление изображать если не дух божий, то образ божий, затем божественное и духовное вообще» (*54*, VIII, 47). Однако нетрудно заметить, что это определение характеризует общность предмета искусства с другими формами познания и не подчеркивает его отличие от них, ибо искусство, занимаясь истинным (а истинное равнозначно у Гегеля божественному) как «абсолютным предметом сознания», оказывается в силу этого принадлежащим к абсолютной сфере духа вместе с религией и философией.

Признавая тождественность содержания, как он говорит, трех царств абсолютного духа, Гегель считает, что

последние «отличаются друг от друга лишь теми *формами*, в которых они осознают свой объект, абсолютное» (*54*, XII, 105). Вследствие этого искусство рассматривается им как один «из способов познания и выражения *божественного*, глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа» (там же, 108).

Но в чем же особенность предмета искусства, или, иначе, в чем своеобразие воплощения абсолютного предмета сознания в искусстве?

Констатируя, что «искусство имеет своим настоящим предметом истинное, дух» (*54*, XII, 106), Гегель в то же время, как бы опровергая этот тезис, подчеркивает, что «дух в себе и для себя не является как дух непосредственно предметом искусства» (*54*, XIII, 106). Суть вопроса не в том, что Гегель отрицает принципиальную возможность «духа в себе и для себя» быть непосредственно предметом познания. Он сохраняет это право за оперирующей понятиями философией, т. е. за высшей формой познания духа. Что же касается искусства, то оно хотя и «берет свой источник из самой абсолютной идеи», однако «его целью является чувственное изображение самого абсолютного» (*54*, XII, 74). Чувственному моменту в искусстве Гегель придает исключительно важное значение и говорит о нем неоднократно. «...Даже самые возвышенные предметы оно воплощает в чувственной форме, делает их, таким образом, ближе к природе и характеру ее проявления, к ощущениям и чувствованиям» (там же, 8).

В другом месте он пишет: «...именно искусство ставит перед сознанием истину в виде чувственного оформления, и притом в виде такого чувственного оформления, которое в самом своем явлении имеет высший, более глубокий смысл и значение» (*54*, XII, 105).

Однако, как и во многих иных случаях, Гегель, как бы предупреждая против возможного одностороннего выпячивания какого-либо момента (в данном случае чувственного) и оберегая диалектический взгляд на вещи, считает нужным особо подчеркнуть, что «произведение искусства представляет не чисто чувственное, а дух, проявляющийся в чувственном» (*54*, XIII, 180).

Как же в свете сказанного модифицируется гегелевское понимание предмета искусства?

У Гегеля мы встречаем определения собственно предмета искусства (в отличие от предмета религии и фило-

софии), которые, на наш взгляд, наиболее точно и суммарно выражают его понимание рассматриваемого вопроса.

Одно из этих определений гласит: «...искусство вообще делает своим предметом то, что согласно своему понятию есть бесконечно-конкретное, всеобщее, дух, облеченный в *чувственно* конкретную форму...» (*54*, XII, 83). Здесь мы видим подчеркивание того момента, что чувственное и идеальное выступают в искусстве в органическом единстве, «ибо как раз *единство*... понятия с индивидуальным явлением есть сущность прекрасного и продуцирования его искусством» (там же, 105), содержанием которого является идея, «а ее формой чувственное, образное оформление» (там же, 74).

Но как соотносится задача искусства — опосредствование этих двух сторон, соединение их таким образом, чтобы они составляли свободное, примиренное целое, — с находящейся вне искусства действительностью и в конечном счете с предметом искусства?

Гегель поясняет, что эта задача искусства означает требование, «чтобы содержание, которое должно сделаться предметом художественного изображения, показало себя в самом себе способным быть предметом этого изображения» (*54*, XII, 74).

А из этого следует, что искусство отличается от других форм познания не только формой, но и некоторыми сущностными моментами своего предмета, допускающими его воплощение в искусстве. «Для того чтобы данная истина могла стать подлинным содержанием искусства, требуется, чтобы в ее собственном определении заключалась возможность перехода в форму чувственности, оставаясь в ней адекватной себе» (*54*, XII, 10). Из сказанного нетрудно сделать вывод, который мы и находим у Гегеля: только «определенный круг и определенная ступень истины могут найти свое воплощение в форме художественного произведения» (там же, 10).

Гегель вплотную подходит к дифференциации понятий «предмет познания» и «предмет изображения». Он по существу различает их, о чем свидетельствует использование им наряду с понятием «предмет искусства» (в смысле «предмет познания») также и понятия «предмет изображения». И если всеобщим, абсолютным, настоящим предметом искусства (т. е. предметом его познания)

всегда является одно и то же — «божественное само по себе» (*54*, XIII, 167), то касательно предмета изображения «искусство имеет в своем распоряжении... все богатство образов природы» (*54*, XII, 5—6). Не случайно понятие «предмет искусства» используется философом только в единственном числе, между тем как понятие «предмет изображения» нередко встречается и во множественном числе (см., например, там же, 47, 56 и др.). Это дополнительный штрих в пользу различения Гегелем предмета познания и предмета изображения в искусстве. Причем первое понятие носит у него обобщенно-абстрактный характер, второе же соотнесено с конкретно-чувственными предметами действительности.

Итак, понятие «предмет» применительно к искусству раскрывается у Гегеля в трех аспектах: оно обозначает всеобщий предмет познания, всеобщий предмет познания искусства (специфическая модификация всеобщего предмета познания) и предмет изображения в искусстве.

Гегелевское понимание познавательной сущности искусства, как видим, необходимо предполагает наличие в художественном произведении чувственного начала, изображения предметного мира, ибо, согласно Гегелю, «искусство имеет своей задачей раскрывать *истину* в чувственной форме, в художественном оформлении, изображать вышеуказанную примиренную противоположность и, следовательно, носит свою конечную цель в самом себе, в самом этом изображении и раскрытии» (*54*, XII, 60). Конечно же, чувственная сторона искусства, изображение рассматриваются им не как ущемление духовного, божественного, а как средство его воплощения в искусстве.

Более того, обращение к чувственному — это своеобразная форма преодоления чувственного же. «Искусство посредством даваемых им изображений вместе с тем освобождает в области чувственной же сферы от власти чувственности» (*54*, XII, 53). Говоря так, Гегель имеет в виду содержательность искусства, ориентирование усилий, внимания воспринимающего искусство человека на смысл изображаемого, на раскрытие его сокровенной сущности, на познание его духовного начала.

Из сказанного ясно, что в лице Гегеля выступает убежденный защитник изображения в искусстве вне его находящегося предметного мира. Рациональное содержа-

ние его суждений оказывается направленным против формализма в искусстве и ориентирует художников на углубленное изучение и запечатление действительности. С другой стороны, Гегель выступает против, так сказать, натуралистического копирования жизни, против *«голого подражания»*, как говорит он сам (*54*, XII, 45—49).

Логика его мысли в этом вопросе такова.

Специфика искусства в том, что оно «обращается к непосредственному созерцанию и имеет своей задачей воплотить идею в чувственном образе, а не в форме мышления и вообще чистой духовности...» (*54*, XII, 76).

Именно поэтому для творимых им созерцаний оно «нуждается не только в данном ему извне материале... но для выражения духовного содержания оно нуждается также и в данных природных формах по тому их значению, которое искусство должно предчувствовать и сознавать» (*54*, III, 345).

Следовательно, связь искусства с внешней действительностью проявляется столь глубоко, что *содержание* в искусстве, как утверждает Гегель, также заимствуется в известном отношении из области природы. Этот принцип для философа настолько бесспорен и всеобщ, что он считает необходимым, продолжая свою мысль, специально подчеркнуть: «...если даже содержание носит также и духовный характер, его, однако, берут таким образом, чтобы имеющийся в нем духовный элемент, например человеческие отношения, получил воплощение в форме явлений, обладающих внешней реальностью» (*54*, XII, 45).

Приведенные суждения Гегеля о связи искусства с внешней действительностью лежат в основе предлагаемой им классификации искусств. Своеобразие видов искусства определяется, согласно Гегелю, не предметом познания, который у всех них един, а конкретным соотношением духовного и чувственного, составляющим, условно говоря, предмет и специфику отдельных видов искусства *. Внешняя объективность, в которую общие формы искусства «устремляются и входят посредством чувственного, и поэтому *особенного*, материала, заставляет эти

* Интересная попытка постановки вопроса о предмете видов искусства, опирающейся, в частности, на труды Гегеля, была осуществлена Ж. С. Степанян в ее работе «О специфике предмета видов искусства» (*171*).

формы *распасться* на определенные самостоятельные способы их осуществления, на особенные искусства, поскольку каждая форма находит свой определенный характер также и в определенном внешнем материале и, значит, находит свое адекватное осуществление в том способе воплощения, который диктуется этим материалом» (*54*, XII, 86—87).

Гегелевские построения о предмете искусства не оставались (как это нередко бывало у немецкого мыслителя в иных случаях) в сфере одних лишь абстрактных идеалистических спекуляций о божественном. В своей «Эстетике» он не раз заземляет понятие предмета искусства, придавая ему реальное, жизненное содержание.

Выше уже приводилась мысль Гегеля об искусстве как одном из способов «познания и выражения *божественного*, глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа» (*54*, XII, 8). Говоря о глубочайших человеческих интересах, Гегель в самом начале своих лекций как бы предваряет выход за рамки одностороннего мистического толкования исследуемых вопросов. В дальнейшем, продолжая рассматривать божественное как предмет искусства, он в то же время считает нужным подчеркнуть, что «божественное как чистый дух внутри себя есть предмет лишь мыслительного познания. Дух же, телесно воплощенный в деятельности, поскольку он всегда созвучен (anklingt) лишь человеческому сердцу, принадлежит искусству» (там же, 180).

И Гегель делает очень важный вывод о человеке и человеческом как непосредственном предмете искусства. «...Человеческое сердце со всем тем, чем оно волнуемо в глубочайших глубинах и что представляет собою в нем силу, — всякое чувство и всякая страсть, всякий глубокий сердечный интерес, вся конкретная жизнь, — образует живой материал искусства, и идеал есть его изображение и выражение» (*54*, XII, 180).

Итак, божественное заземляется и оборачивается человеческим. Последнее оказывается формой снятия божественного, его реальной модификацией, доступной воплощению в искусстве. Не потому ли немецкий диалектик, говоря, что «искусство должно прежде всего сделать центром своих изображений божественное» (*54*, XII, 179), считал нужным как бы в опровержение этого подчеркнуть: «...*человеческое* составляет центральный пункт и

содержание истинной красоты и искусства» (*54*, XIII, 10). Это не банальное противоречие мысли, а одно из проявлений того вторжения в учение Гегеля реального содержания, о котором говорил Ф. Энгельс.

Таковы некоторые выводы из анализа гегелевского решения проблемы предмета искусства.

В целом Гегель, хотя и на идеалистической основе, ратует за содержательное, полнокровное искусство, в конечном счете связанное с действительностью и служащее ее познанию. В этом и состоит один из моментов великого, непреходящего значения эстетики Гегеля.

В. И. Ленин в «Философских тетрадях» отмечал, что умный, т. е. диалектический, идеализм ближе к умному, т. е. диалектическому, материализму, чем глупый, иными словами, метафизический, грубый, неподвижный материализм (см. *3*, XXIX, 248). Эстетика Гегеля — одно из красноречивых подтверждений справедливости этой ленинской мысли.

XXV

ПОЭТИЧЕСКОЕ И ПРОЗАИЧЕСКОЕ В ЭСТЕТИКЕ ГЕГЕЛЯ

Поэзия рассматривается Гегелем в качестве не только ведущего вида искусства на романтическом этапе его развития или наиболее соответствующего его тенденциям типа художественного творчества, но и как высший вид искусства вообще. Более того, желая провести границу между художественным и нехудожественным, философ использует дихотомию: поэзия — проза.

Прозаическое выступает у него как сложный комплекс явлений, противостоящих идеалу. Это и природные явления, и определенное общественное устройство, и определенные состояния духа. Прозаическое — правовой законопорядок, при котором индивид стал личностью, утратил инициативу и субстанциальные интересы. Как прозаическая характеризуется Гегелем сфера обычного и специально научного знания, устремленность рассудочного мышления на природное, конечное. Прозаическое знание отличается разобщенностью аспектов единичного и общего, оно может дать лишь специальные, частные законы.

Философию Гегель то включает в область прозаического, то выводит из него в зависимости от того, во-первых, о какой стороне или ступени философского мышления идет речь и, во-вторых, необходимо ли ему подчеркнуть в данном случае общность философии и поэзии или их противоположность. Хотя философия в целом — прозаическое сознание, позитивно-разумное, спекулятивное мышление постоянно оказывается у Гегеля в особой, непрозаической сфере. Подобно поэтическому творчеству спекулятивное мышление преодолевает ущербность, односторонность рассудочных представлений и обычного созерцания, приводя все к единству более высокого порядка.

Понятие «поэзия» употребляется философом в нескольких значениях. Поэзия — стихотворная речь, — во-первых, искусство слова, во-вторых, истинно художественное начало в искусстве, в-третьих, состояние духа, характеризуемое индивидуальным приобщением к субстанциальным началам жизни, в-четвертых.

Стремясь отличить художественное от нехудожественного, Гегель начинает с противоположности между идеалом и природой: «Мы... поставим вопрос об указанной противоположности в следующей более общей форме: должно ли искусство быть поэзией или прозой? Ибо подлинно поэтическое в искусстве есть именно то, что мы назвали идеалом» (*54*, XII, 165). На первый взгляд это положение не согласуется с начальной логической конструкцией, согласно которой прекрасному идеалу непосредственно соответствует скульптура, а также с мыслью Гегеля о том, что поэзия означает тенденцию искусства к отрицанию самого себя, неизбежность перехода в сферу понятийного мышления. Почему же не скульптура (сфера гармонии объективного и субъективного, идеи и чувственного образа), а поэзия становится для Гегеля пробным камнем в определении специфики художественного (поэтического)?

Поэзия развивается во всех формах искусства (символической, классической, романтической), она не ограничена, по Гегелю, каким-то одним этапом. А эпос, который расцветал в период классики, по своей объективности и способности отразить *героическое* состояние мира, по возможностям выразить через индивидуальное общее равноценен скульптуре. Но вопрос усложняется тем, что

Гегель берет не только эпос и не только поэзию первоначального, «допрозаического периода», а поэзию в целом, венцом которой является драма. При теоретической постановке вопроса о художественном (поэтическом) и нехудожественном (прозаическом) философ ориентируется на поэзию романтического периода, где начинают себя проявлять разорванность и диссонансы внутренней жизни, некрасивое и безобразное. В этот период реальные возможности для создания идеальных образов стали очень ограниченными, однако в поэзии искусство уходит от красоты, компенсируя этот урон тем, что начинает в наибольшей степени выполнять свои познавательные функции. В этом утверждении Гегель исходит не только из логики своей концепции (поэзия более сознательно приближается к отражению разумного, к отражению полноты духа в родственной ему стихии), но и из реальных особенностей европейского искусства XVIII — начала XIX в., развивавшего максимально возможные для художественной сферы способы аналитического отражения действительности. Острое чувство историзма проявилось в том, что философ поставил в центр рассмотрения драму, которая отвечала на социальные и эстетические запросы эпохи Просвещения, и гениально провидел будущее социально-психологического романа. Для Гегеля крайне важным было и то, что поэзия этого периода впитала опыт других искусств, синтезировала их достижения.

Поэзия выявила несостоятельность принципа подражания, который Гегель-эстетик подверг критике. С одной стороны, вся гегелевская концепция представляет апофеоз объективности в искусстве, с другой — развитие мысли об активно преобразующем характере поэтически-духовного. В романтическую эпоху непомерно увеличивается роль творческого субъекта, его воля переходит в субъективный произвол, прихоть, каприз, гениальничанье. Это особенно неприемлемо для Гегеля в проявлениях романтической иронии. Критике негативных сторон романтического искусства он уделяет много места. Но вместе с тем произведение романтического периода ярче предстает как нечто сделанное, произведенное человеком, как «то, что он принял в свое представление, переработал, а затем посредством своей собственной деятельности вывел из мира своих представлений во внешний мир» (*54*, XII, 166). Этот процесс преобразования раскрывает об-

щее между всеми видами искусств: поэтическое свойственно и другим его видам как процесс переработки в сознании художника с помощью воображения и фантазии воспринятого и выявления его в чувственном материале. Но в поэзии духовное созидание раскрылось наиболее полно и в адекватной форме.

В поэзии романтического этапа об идеале будут свидетельствовать не идеальные характеры, как таковые, и тем более не абстрактные идеалы как результат подражания античности, а проникновение единого духовного смысла во все стороны изображения, во все частности (теория пафоса), т. е. идеальное (поэтическое) может создаваться отношением художника к событиям и характерам отнюдь не идеального свойства. Гегель резко критиковал поэзию романтиков, призывавших к разрыву с миром относительного и низкого.

По его мнению, современный роман, обращаясь к изображению прозаической действительности, вместе с тем остается верен поэзии, ибо она в сердце героя, который противостоит прозе современных отношений и утверждает близкую красоте и искусству действительность. Если герой примиряется с прозаическим миропорядком, то поэтическое утверждается, как это следует из всей логики рассуждений Гегеля, в сфере авторского поэтического изображения. В действительности, где восторжествовала проза, поэзия должна взяться за «непрерывную переплавку и перечеканку прозаического».

Несовместимый на первый взгляд с исходными положениями концепции поворот от рассмотрения скульптуры как высшего воплощения идеала к поэзии как наиболее характерной области художественного свидетельствует как о богатстве и многогранности гегелевского метода, так и о том, что, приступая «к конкретному анализу эстетических проблем, к рассмотрению явлений искусства, он часто забывает об абсолюте и рассуждает по существу затронутых вопросов» (*137*, 52).

В отличие от Канта, который для исследования эстетического, как такового, выбирает материал, в предельной степени очищенный от внеэстетических элементов, Гегель для рассмотрения поэтического (художественного) обращается к явлению, пограничному между сферой художественного и нехудожественного (прозаического).

Так как поэзия пользуется представлением, она тем самым остается в стихии, в которой проявляется религиозное и иное прозаическое сознание. Поэзия может легко потеряться в других сферах духовного. В иных видах искусства, считает Гегель, эта опасность меньше, так как художественная концепция выражена в определенном чувственном материале.

В эпоху, когда сформировался развившийся прозаический язык и определенные сферы прозаического сознания, поэзия должна намеренно отмежеваться от прозаических форм. Если поэзия первоначального периода отталкивалась лишь от обычного языка, то на романтическом этапе разграничение между прозой и поэзией касается всех уровней художественного произведения.

В нашей литературе недостаточное внимание уделяется исследованию Гегелем художественного произведения как определенной многоуровневой системы, как целостности. Его мысли о коллизии, характере, действии неоднократно цитируются и развиваются. Проблема же многослойности художественного произведения связывается по преимуществу с именами Гартмана и Ингардена (последний своими предшественниками в этом плане считает Аристотеля и Лессинга). Но гегелевская философия искусства содержит разработанную концепцию строения художественного (поэтического) произведения по уровням, хотя понятия «слой» и «уровень» им не употребляются. Гегель не только расчленяет произведение искусства, но и выдвигает стройную теоретическую концепцию его целостности.

Анализ специфически поэтического произведения, его отличия от прозаического философ начинает не с выявления формальных признаков (стихотворная — нестихотворная речь), а с характеристики высшего содержательного уровня. Последний возникает на основе сложной трансформации представлений и составляет самую отличительную суть поэтического произведения. «...Эти созерцания, чувства и мысли должны быть выставлены фантазией в виде по себе готового мира событий, поступков, душевных настроений и вспышек страсти» (*54*, XIV, 104). Сюда входят и внешние предметы, но лишь постольку, поскольку они выражают духовный интерес.

Конкретностью в искусстве отличается не только художественная форма, но и содержание. Поэтому Гегель

резко отграничивает поэтическое изображение от философского изложения: «Философия ему (художнику. — *Е. В.*) не необходима, и если он мыслит философски, то он в отношении этой формы своего знания делает дело, как раз противоположное делу искусства» (*54*, XII, 290). Однако Гегель считает, что поэзия имеет возможность (и должна ею пользоваться) вовлекать избранное содержание «в сферу мысли», она не исключает из себя «возвышенной спекулятивной мысли философии», но это возможно, если мысли не излагаются в виде рассуждений или научной дедукции.

Раскрывая специфику поэтического содержания, Гегель постоянно имеет в виду его структурность и многослойность. «...В раскрытии частного оно развертывает основное содержание, занимающее центральное положение... частное есть не что иное, как именно само это содержание в форме своей действительной, соответствующей произведению искусства реальности» (*54*, XIV, 179).

Высший содержательный уровень создается с помощью представлений. Тем самым представление в искусстве выступает как содержание и форма, поэтому в поэзии возникают новые возможности для их гармонии. Уже обычное представление тяготеет к всеобщности, в слове закрепляется эта особенность, ибо слово как бы сокращает предметы, подводит их под определенный класс, пишет Гегель. Поэзия опирается на эту особенность представления и слова, строя художественный образ. «...Явление, в котором мы познаем субстанциальное начало непосредственно через самое внешность и ее индивидуальность в неразрывной с ней связи...» (*54*, XIV, 194). В прозаической форме представление не есть образ, оно несет смысл, как таковой (понятийный смысл). Кроме того, прозаическое представление отличается верностью, отчетливостью, определенностью и ясностью, поэтическое же (собственно образное и метафорическое) до известной степени неотчетливо, многогранно. Но на уровне представлений границу между поэтическим и прозаическим настолько трудно провести, что иногда приходится прибегать к помощи формального уровня художественного произведения — звукового.

Поэзия использует звук лишь как знак, отличный от содержания, лишь для обозначения представления. Если

в музыке, говорит Гегель, звук берется как что-то самостоятельное, как носитель чувства, сращенного с ним, то в поэзии звук выражает представление в качестве внешнего знака, лишенного собственной ценности и содержания, он снижен до роли простого передатчика речи. Эта внешняя функция звука по отношению к представлению вызывает аналогию с цветом в живописи, который, по мнению Гегеля, не несет никакого смысла, если к нему не присоединятся форма и выражение. Тем не менее колорит, по мысли Гегеля, в большей мере связан с «этими внутренне одушевленными формами» (*54*, XIV, 103), чем звуки речи и их комплексы в виде слов — с представлениями.

С подобным подходом связано и следующее положение Гегеля: «...для поэзии в собственном смысле безразлично, читаем ли мы или слушаем поэтическое произведение; без существенного ущерба для его достоинства оно может быть переведено на другие языки, может быть переложено из стихотворной в нестихотворную речь и приведено в совсем другие связи в звуковом отношении» (там же, 162). Это положение Гегеля не выдерживает критики в свете современных знаний. В искусстве содержание отнюдь не безразлично к каналу связи. В стихотворной речи обработка звука, строфика, ритм — это не оформление *готового* представления, но и способ его *создания*, путь структурирования и выработки содержания. Звуковая сторона поэтического, в частности стихотворного, текста сообщает произведению искусства дополнительные художественные значения, вне которых не может быть истолкован многогранный смысл его. Однако данная критика относится не к концепции Гегеля в целом, а лишь к ее крайностям.

Дело в том, что категоричные высказывания о словесно-звуковой стороне поэтического произведения как вспомогательной не согласуются с главным тезисом Гегеля о взаимоотношении содержания и формы. Крайности, о которых мы говорили выше, связаны с тем, что Гегель считал отнюдь не достаточным чисто формальный подход к решению проблемы соотношения поэзии и прозы: ведь иначе зарифмованное ритмизированное прозаическое содержание можно было бы считать поэзией (о неправомерности такого подхода писал еще Аристотель). Открыть специфику эстетического можно не в стихосложении, как

таковом, а в поэтичности содержания и способе представления.

Диалектический метод дает Гегелю возможность подойти к проблеме с противоположной стороны и высказать мысли, которые были подтверждены последующим развитием конкретных наук об искусстве. Звуковой слой поэтического произведения тогда выступает не просто как «призвук», как нечто самодовлеющее, как гармонически разграниченная структура, созданная с целью исполнения только формальных законов творчества, а в качестве одного из важнейших способов разработки и *развития* содержания: «В свободной же поэзии... необходимость поворачивать в разные стороны выражение, соответствующее представлению, необходимость его стягивать, расширять доставляет поэту также *новые* соображения, внезапные мысли и творческие идеи, которые не пришли бы ему в голову, если бы не было данного повода» (*54*, XIV, 204).

Поэтому Гегель не считает возможным для поэта первоначально воплотить мысль в прозаической форме, а затем облечь ее в образы, выразить в рифмованной речи: ведь в таком случае образное «было бы лишь навешено на абстрактные размышления, как некое украшение, некий внешний наряд» (*54*, XII, 43). Подобная раздельная деятельность не характерна для искусства. И Гегель утверждает далее, что стихосложение воспроизводит направление течения представлений и их характер: «С этой точки зрения и размер стиха доставляет общий тон и духовное дыхание целого стихотворения; и не безразлично, берутся ли для внешней формы ямбы, трохеи, стансы, алкеева строфа или другие» (*54*, XIV, 204—205). Звуки, кроме того, формируют отношения временные.

Касаясь вопроса о специфике печатного или писаного способа фиксирования звукового ряда в поэзии, Гегель безоговорочно утверждает, что в отличие от звукового слоя он абсолютно безразличен к поэтическому содержанию. Однако печатная и письменная знаковая система не аналогична нотной записи. У некоторых народов и в определенные эпохи она несет известную семантическую нагрузку. Особенно ярко это проявляется в восточном искусстве (которое Гегель недооценивал). Указанный взгляд Гегеля определялся не только недооценкой извест-

ной исторической и национальной специфики развития искусства, но и убеждением, характерным для эстетики его времени: искусство слова по-прежнему расценивалось лишь как искусство звучащего слова.

Поэтическое произведение, по мнению Гегеля, есть органическая целостность, которая создается, во-первых, единством содержания (действие, событие, чувство, страсть); во-вторых, принципом отражения всеобщего через индивидуальное; в-третьих, тем, что художественное содержание есть некий завершенный, законченный мир, но не абсолютно закругленный, а способный к развитию. Отдельные части *самостоятельны* и связаны с целым, если же они подчинены только целесообразности, то перед нами переход к прозе. В поэзии в отличие от прозы важен не только результат, но и путь к нему. Отсюда — целостность и одухотворенность деталей, их относительная самостоятельность. На наш взгляд, Гегель в какой-то мере предугадывает принцип, который впоследствии был квалифицирован как принцип неэкономии или относительной немотивированности в искусстве.

Вслед за Кантом Гегель стремится определить специфику художественного, как такового. Это заставляет его замыкать художественную структуру на самой себе, рассматривать ее без соотнесения с чем-то другим, должным, полезным и т. д., вне цели, лежащей вовне. Философ проводит границу между искусством свободным (собственно искусством) и служебным (неискусством). Отсюда, например, выделение эпоса как чисто художественного явления, по ту и другую сторону которого располагаются нехудожественные прозаические произведения. Но если учесть, что Гегель признает познавательную и социальную функции искусства, что его эстетика впитала дух Просвещения и Великой французской революции, то попытка рассмотреть художественное произведение как замкнутую систему есть не просто дань кантианству, а вспомогательный исследовательский прием. Видимо, подобные исследовательские задачи (отделить художественное от нехудожественного, определить его специфику) заставляют Гегеля занимать несколько архаическую для его времени позицию в квалификации искусства слова как искусства, организованного по законам стихотворной речи (вспомним полемику Гегеля с Лессингом об использовании александрийского стиха в драме). Поэзия

как стихотворный текст «понуждает поэта двигаться вне границ обычного словоупотребления и создать свои произведения лишь по законам и требованиям искусства» (*54*, XIV, 203), т. е. в данном случае специфика поэтического (художественного) проявляется на материале, предельно удаленном от нехудожественных средств общения и форм деятельности.

Гибкость гегелевского метода видна в том, что, обращаясь к современному искусству, он отказывается от положения «поэзия есть обязательно стихотворная речь». Он говорит о том, что «в сфере эпической поэзии открылся, наконец, неограниченный простор для романа, рассказа и новеллы» (*54*, XIV, 289). Именно роман, по мнению современного исследователя, знаменует контакт с незавершенной, становящейся действительностью, роман обращен к настоящему в отличие от эпоса, действие которого изображается как завершенное, ставшее прошлое, часто легендарное (см. *21*).

Гегель оценивает как художественное творчество и архитектуру. Более того, он исключительно много внимания уделяет анализу так называемых переходных форм (красноречие, исторические биографии), побочным ответвлениям эпического, как такового: эпиграммам, афоризмам, дидактическим поэмам, руководствам по физике, астрономии, охоте. Он говорит о художественных элементах в Ветхом завете, Новом завете, Коране и т. д., о так называемых художественных вкраплениях.

Так гегелевская концепция подтверждает, что искусство не отграничено резко от неискусства, поэзия — от прозы. Действительно, нехудожественные образования (переписка, документ) дают толчок для возникновения новых форм художественности (роман в письмах, художественно-документальный жанр). Кроме того, нехудожественное в системе одной культуры может войти как художественное в сферу другой (летопись, икона). Процесс этот приобретает иногда и несколько иной характер. Гегель пишет о том, что дидактическая поэзия в ранний период, когда еще не воцарился прозаический порядок, выступала как художественное явление, тогда как подобные формы в условиях зарождения прозаического порядка утрачивают качества поэтичности.

XXVI
КОНЦЕПЦИЯ ХАРАКТЕРА В ЭСТЕТИКЕ ГЕГЕЛЯ

Гегель любил повторять слова Шиллера: «Жизнь серьезна, искусство *радостно*» (*54*, XII, 161). Первооснову этой радостности искусства Гегель видит в «силе индивидуальности», в конкретной самодеятельности личности, в свободной игре человеческих сил, ведущей в царство свободы. Идеал подобного состояния он находил в образах античного искусства как в тех случаях, когда герои изображались в состоянии покоя, так и при изображении трагического героя, когда все существование субъекта являет картину его глубокой разорванности внутри самого себя (см. там же), ибо и тогда, несмотря на любые последствия борьбы, герой оставался верным самому себе. В этом внутреннем торжестве человеческой личности и заключена, по Гегелю, основа радостности искусства, его сердечности и разумности. Именно потому, что свободная личность стоит в центре художественного мира Гегеля, проблема характера в эстетике философа становится одной из основных. Решение этой проблемы логически вытекает из основной категории его эстетики — идеала как формы воплощения абсолютной идеи.

Исходное идеалистическое положение гегелевской эстетики сказалось на решении в ней всех конкретных проблем, в том числе и проблемы характера в искусстве, рассматриваемого как «подлинное средоточие идеального художественного изображения» (*54*, XII, 240), приближающегося к божеству. «Идеальный художественный лик стоит перед нами как некий блаженный бог» (там же, 161), — пишет Гегель. И чем более приближается к богу изображение художником человека, тем он идеальнее, выше в художественном отношении.

Однако не стоило бы писать о гегелевской концепции характера, если бы она сводилась только к этим положениям.

Решая проблему характера, Гегель выдвигает ряд необычайно ценных и важных положений о диалектике характеров, об органическом единстве общего и индивидуального, о социальной обусловленности характера, конкретном историческом содержании его и т. д. В данном

случае мы затрагиваем лишь некоторые аспекты этой проблемы, а именно:

1) гносеологическую природу обобщения, заключенного в художественном характере;

2) принцип историзма в решении проблемы характера;

3) соотношение характера и обстоятельств.

Гегель развертывает анализ проблемы характера в масштабе всей истории, на фоне всей эстетической культуры народов. На огромном фактическом материале он блестяще раскрывает тот «тайный» механизм, посредством которого «всеобщие силы действия», т. е. то существенное содержание, та цель, которые лежат в основании художественного произведения, становятся в нем конкретным выражением жизнедеятельности созданного художником характера.

Гегель нашел конкретные пути в решении вопроса о природе индивидуализации и обобщения в искусстве. Для него характер в искусстве одновременно является выражением общего и отдельного, особенного и единичного.

Гегель признавал за искусством право на глубокие обобщения, доказывал, что искусство всегда должно будет выделять в своем изображении «энергичное», существенное, характерное. Главная цель искусства — именно это выразительно существенное, а не лишь существующее, не только изложение всех конкретных подробностей существующего в каждом случае, в каждой сцене и т. д., что непременно делает изображение тусклым, безвкусным, утомительным. Философ резко выступал против таких явлений, которые позднее получили название натурализма в искусстве, слепого внешнего подражания фактам.

В то же время, требуя от искусства глубоких, осмысленных и обобщенных характеров, Гегель выступал и против одностороннего понимания художественного обобщения как абстракции. Он осуждал классицизм за стремление дать аллегорические изображения, например, ненависти, ревности, зависти, абстрактных добродетелей и пороков. Художественное произведение, по Гегелю, остается единичным видением целого. В этом гегелевском положении — ключ к разгадке специфики искусства.

Гегель ищет диалектического единства единичного и общего в искусстве и находит его в специфическом слия-

нии единичного и общего. Для него чувственность, единичное в искусстве должно выступать лишь как видимость духовного и призвано заполнить разрыв между духом и чувственно осязаемой материей: «Художественное произведение занимает *середину* между непосредственной чувственностью и идеализованной мыслью. Оно *еще не* представляет собою чистой мысли, но оно, вопреки своему чувственному характеру, *уже* больше не представляет собою голого материального существования...» (*54*, XII, 41).

Индивидуальное в искусстве — не единичный факт, а общее — не абстракция. Индивидуальное и общее сливаются в единстве; конкретной формой этого слияния в искусстве выступает образ, а главная форма этого образа — человеческий характер, ибо центром, конкретно объединяющим в себе единичное и целостное, «является человек в своей конкретной духовности и субъективности, человеческая цельная в себе индивидуальность как характер».

Таким образом, Гегель диалектически раскрывает гносеологическую основу характера как такого проявления общего в отдельном, в котором всегда предполагается наличие, во-первых, некоего содержания (например, определенного чувства, поступка индивидуума) и, во-вторых, того способа, каким это содержание изображается. То и другое, по Гегелю, неразрывно связаны. Необходима та целесообразность, благодаря которой частности, особенности художественного произведения действительно раскрывают те черты характера, которые они должны изобразить.

Характер в искусстве является тем определяющим моментом, благодаря которому внешняя и внутренняя стороны изображаемого проникают друг в друга, когда «внутреннее просвечивает во внешнем и дает себя познать посредством последнего; внешнее отводит от себя, указывая нам на внутреннее» (*54*, XII, 21).

Особенно важно, на наш взгляд, учение Гегеля о содержательной стороне характера как «целостной индивидуальности», как «богатстве характера в себе» (*54*, XII, 241).

Анализируя характер в искусстве с точки зрения его конкретно-исторического содержания и выразительно-изобразительных средств, философ определяет его мно-

госторонне. Он говорит об объективном, целостном, субстанциальном, идеальном, индивидуальном, национальном, формальном, деятельном, субъективном, ограниченном, ничтожном, неустойчивом и т. д. характере. И это не простое богатство терминов, употребляемых через запятую. В каждом из этих понятий заключено глубокое конкретно-историческое содержание. Если соотнести гегелевское употребление эпитетов к понятию «характер» со всем значением излагаемых идей, то легко убедиться, что каждый из этих эпитетов имеет глубокий смысл, указывает на особенность исторических форм и этапов искусства, на всю историю развития личности как характера, воспроизведенного в искусстве.

Гегель обладал глубоким чувством историзма в эстетическом исследовании, в том числе и в подходе к проблеме характера. Он прослеживает возникновение и развитие характера на протяжении всей истории эстетической культуры. Философ подчеркивает, что наиболее высоко ценимый им объективный, или субстанциальный, характер появился не сразу. Зачатки характера Гегель видит уже в восточном, символическом искусстве, где еще нет характера, как такового, а появляются лишь черты олицетворенной человечности. Возможность появления и фактического развития характера в искусстве Гегель связывает со специфическим политеизмом греков, у которых боги становятся индивидуальными характерами, а не аллегорическими существами, как на Востоке. Особенность греческой мифологии — в множестве индивидуальных богов, каждый из которых не только носит определенный характер, но и представляет собой такую целостность, которая обладает уже живым богатством индивидуальных черт. В множественности греческих богов не теряется самостоятельность каждого бога.

Гегель показывает, как, родившись на основе этого живого миросозерцания греческой мифологии, появилась греческая скульптура, которая в классический период «если... и выражает индивидуальность в ее специфической особенности, она все-таки уже преступает за пределы первого строгого величия, хотя она и тогда еще объединяет многообразие и богатство индивидуальности в одну определенность, в то, что мы называем характером. Этот характер в его более простой ясности она фиксирует для чувственного созерцания, т. е. для внешней, наибо-

лее последней определенности, в образах богов» (*54*, XIII, 62).

Наиболее существенным, обладающим колоссальной силой воздействия явился, по Гегелю, так называемый субстанциальный характер, ведущий к истине в искусстве. Выявляя микроструктуру субстанциального характера, философ показывает историческое движение, развитие внутри его, раскрывает, как, появившись в греческой скульптуре, такой характер от всеобщности образов — богов, обладавших еще символическим значением, идет по пути все большего развития духовной индивидуальности богов, к чувственной определенности человеческой индивидуальности. Тем самым постепенно посредством черт небожественных по своему содержанию в характеры богов вносится аспект случайности, относящийся уже к конкретному индивиду. Анализируя творчество Гомера, Гегель раскрывает лабораторию создания характеров греческих богов, которые представляют собой то, «что́ пребывает внутри самого человека, сила его собственной страсти и его размышления или вообще сила того состояния, в котором он находится, сила и основа того, что́ случается и происходит с человеком в результате такого состояния» (*54*, XIII, 71).

Гегель детально раскрывает историческую закономерность того факта, что внутри субстанциального характера начинает развиваться субъективность, усиливается индивидуализация. Но в греческом искусстве качественного перехода еще не происходит. Субъективность все еще остается подчиненной субстанциальному содержанию характера.

Для нас, может быть, самым интересным является то, как Гегель анализирует процесс постоянного изменения характера, связанного с изменением мировосприятия греков. Он раскрывает далее, как характер, выразивший в себе покоящуюся субстанциальную индивидуальность, уступает место характерам как выражению живой индивидуальной единичности, где главное — бог уже как живой индивид.

Философ показывает, что исторические возможности индивидуализации при изображении богов неизбежно ограничены. Они безграничны лишь в изображении «реального человеческого индивида», для которого все время появляются новые возможности, связанные с новыми

обстоятельствами жизни. Поэтому боги — лишь этап в истории искусства. Человек же — его неисчерпаемый предмет.

Для характера реального человека, «являющегося источником совершаемых им поступков, для событий, в которые он оказывается замешанным, для судьбы, которая его постигает, более частный положительный материал доставляют внешние обстоятельства, время рождения, врожденные задатки, родители, воспитание, среда, обстоятельства данного времени, вся область соотнесенных внутренних и внешних состояний. Этот материал содержится в наличном мире, и жизнеописания отдельных лиц, взятые с этой стороны, всегда будут характеризоваться величайшими индивидуальными отличиями» (*54*, XIII, 63—64).

В этом коренится неиссякаемый источник обновления искусства.

Субъективный характер романтического этапа искусства получает новую качественную определенность, связанную с изображением частного, субъективного начала, обыденной действительности, как таковой, «изображением предметов так, как они находятся перед нами в их случайной единичности и ее своеобразиях» (*54*, XIII, 138). Главным содержанием искусства становится субъективная, внутренняя бесконечность человека. «То новое, что входит в эту самостоятельную для себя бесконечность, есть, с одной стороны, *особенность содержания*, составляющего мир субъекта, а с другой, — непосредственная сомкнутость субъекта с этим своеобразием и его желаниями и целями и, в-третьих, живая индивидуальность, в которой замыкается характер» (там же, 138—139).

Гегель подчеркивает, что понятие характера в романтическом искусстве наполняется новым, более конкретным содержанием. Сравнивая характер нового искусства с изображениями итальянских масок, философ убедительно показал эту разницу. «...Хотя итальянские маски являются также определенными характерами, они, однако, показывают эту определенность только в ее абстрактности и всеобщности, без субъективной индивидуальности. Напротив, характеры, свойственные настоящей ступени, представляют каждый сам по себе некий своеобразный характер, самостоятельное целое, индивидуальный субъект» (*54*, XIII, 139).

Рассматривая психологические основы и черты характера в новом искусстве, Гегель выделяет среди них «осуществляющую себя твердость и субъективную целостность» (вместо субстанциальной целостности характеров античного искусства). Особенно высоко он ценил Шекспира, создавшего самостоятельные, рассчитывающие только на самих себя индивидуумы, ставящие себе такие цели, которые являются выражением их собственной индивидуальности. Именно с точки зрения человеческой самостоятельности он и рассматривает образы Отелло, Макбета, Ричарда III и т. д. В отличие от субстанциального характера греков характеры Шекспира развиваются, происходит их саморазвертывание, вытекающее как из действий индивидуума, так и из его индивидуальной сущности.

Гегель подробно рассматривает типы характеров нового искусства и его более богатые возможности в их изображении.

Давая блестящий анализ характеров Джульетты, Гамлета, Макбета, философ восхищается глубиной и многогранностью шекспировских характеристик. Даже вульгарные характеры Шекспира и «абсолютный между всеми ними герой Фальстаф» умны, ярки, интересны (Гегель противопоставляет эти великолепные образы «бесплотным» героям Коцебу и напыщенным характерам французских классицистских трагедий).

С точки зрения раскрытия возможностей индивидуального характера философ рассматривает достоинства и недостатки нового искусства, подходя вплотную к диалектике прогресса и регресса в искусстве. Большое преимущество романтической формы искусства заключается в тенденции к глубокому рассмотрению сферы индивидуальных характеров. Недостатком же является возрастающая опасность пустоты и пошлости (см. *54*, XIII, 147). «Было поэтому, — пишет Гегель, — лишь немного мастеров, обладавших достаточным запасом поэзии и ума, чтобы понимать и воплощать истинные характеры» (там же, 147—148). По отношению к классической форме искусства Гегель говорит лишь о поэтическом даре, а в создании новой формы искусства этого уже недостаточно: не менее важную роль играет ум художника.

В яркой и остро полемической форме философ обнажает наметившиеся тенденции развития искусства ново-

го времени, искусства буржуазного общества: господство в нем субъективного характера, самодовлеющую ценность субъективного формообразования, выражения души, когда положительные, субстанциальные силы характера заменяются в основном отрицательными, когда углубляется интерес к изображению разлада, раздвоенности личности.

Здесь и появляется иронический принцип в изображении характеров, который избирает своими героями преимущественно дурных людей и кончает голой тоской души по идеалу, вместо того чтобы действовать и осуществлять его. Это приводит к страху перед действительностью, «сухотке духа» даже у самых благородных художников (философ приводит в качестве примера творчество Новалиса).

Гегель резко выступает против неустойчивого характера, лишенного субстанциального значения.

Причины появления подобного характера в действительности и искусстве он связывает с социальными условиями, историческими обстоятельствами («общим состоянием мира», по выражению Гегеля) и внутренними причинами неостанавливающегося процесса развития самого искусства.

Что касается так называемых внешних причин, то он подробно анализирует обстоятельства, выдвигаемые действительностью, которые должны в искусстве стать средой героя. Обстоятельства, как и характеры, художник берет из действительности, ибо фантазия, по Гегелю, не в состоянии дать такой прочной и определенной гармонии, какая существует в действительной жизни.

Гегель детально раскрывает все, что находится в связи не только с внешней средой, но и с продуктами человеческой деятельности. Дав глубокий анализ исторических обстоятельств жизни личности в буржуазном обществе, философ констатирует противоречие между идеалом искусства и окружающей человека средой, зависимость человека от этой среды, мешающей ему стать идеалом искусства. Человек, по Гегелю, всегда «теперь» и «здесь», он неразрывно связан с окружающей средой, которую мыслитель понимал широко, не сводя к внешней обстановке.

Главное внимание философ обращал на второй ряд обстоятельств, созданных человеческими нуждами, прак-

тическими потребностями, трудом, так называемой второй природой.

Он дает острую критику соотношения характера и обстоятельств в буржуазном обществе, где нет человека, который сохранил бы свою самостоятельность и не был бы опутан сетью зависимостей от других людей. Здесь любой человек, по Гегелю, не чувствует себя свободно в своей ближайшей среде, как чувствует себя в ней свободный человек, знающий, что она является его собственным делом. Здесь никто не может стать истинно свободной индивидуальностью, а следовательно, и идеальным характером, достойным высокого художественного изображения. Таким образом, Гегель приходит к глубокому и верному выводу относительно нивелировки личности в буржуазном обществе.

Главной сферой и средством раскрытия характеров Гегель считал действие. То, что человек представляет собой в своей глубочайшей основе, раскрывается только посредством его поступков. Диалектическое взаимодействие характера и обстоятельств проявляется тогда, когда непосредственно сталкиваются действие и противодействие, что и делает характер вполне определенным. Совокупность жизненных обстоятельств и деяний отдельного лица и является тем, что формирует его. Но подлинное ядро умонастроения и способностей личности обнаруживается независимо от мелких, внешних обстоятельств, когда она оказывается перед лицом значительной ситуации, поворотной в жизни личности.

Исходя из неизбежности противоборства характера и обстоятельств, Гегель дает конкретно-исторический анализ различных форм взаимосвязи характера и обстоятельств в отдельные эпохи. Так, говоря о современном ему буржуазном обществе, он справедливо замечает, что «общее состояние мира» достигло формы некоего законопорядка, внутренней необходимости всего общества, а не отдельного индивидуума (см. *54*, XII, 184). Общее состояние мира в современном Гегелю обществе не зависит от особенностей индивидуальности. Философ обнаружил явное противоречие, «водораздел» между непосредственной жизнью индивидуумов и публичной властью в буржуазном обществе, но не нашел реального выхода из этого противоречия. Там, где Кант выдвигал категорический императив, Гегель искал выход из создавшейся ситуации

в примирении индивидуума с государством, олицетворяющим публичную власть.

С его точки зрения, положение отдельных индивидуумов в государстве таково, что они необходимо должны подчиниться всеобщему прочному порядку. Характеры с их душевным строем уже больше не являются единственным существованием нравственных сил, а все частные особенности образа мыслей, субъективного мнения и чувства по существу подчиняются всеобщим закономерностям. Индивидуумы в таком случае остаются чем-то сопутствующим и вне действительности государства не обладают «субстанциальностью» сами по себе. Таким образом, идеальный характер, как творческая самостоятельная личность, невозможен, по Гегелю, на данной ступени исторического развития. В такой постановке вопроса заключена глубокая критика капитализма.

Внутренние же причины развития характера в искусстве определяются поступательным развитием искусства вместе с обществом. «Никакой Гомер, Софокл... никакой Данте, Ариосто или Шекспир не могут снова появиться в наше время. То, что так значительно было воспето, что так свободно было высказано, высказано до конца... Лишь настоящее свежо, все остальное блекло и бледно» (*54*, XIII, 168).

Гегелевскому анализу характера свойственны глубочайшие противоречия.

Философ ставил сам факт плодотворного развития искусства в зависимость от наличия объективных возможностей раскрытия положительного, субстанциального характера как носителя определенного идеала жизни, характера, цельного в своей многогранности, определенного, целеустремленного и твердого. И когда он убедился, что отчужденные индивидуумы буржуазного общества не могут быть в силу объективных условий существования достойным объектом искусства, он усомнился в дальнейшей целесообразности и возможности развития большого искусства. За противоречиями буржуазного общества он не увидел и не мог увидеть новых героев, с огрубелых лиц которых, по словам Маркса, смотрит на нас вся красота человечества. Однако, несмотря на противоречия и ограниченность, гегелевское понимание характера явилось одним из источников формирования взглядов классиков марксизма по этому вопросу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Вопрос об историческом значении философии Гегеля в общем ясен для современной науки. Этим она обязана в первую очередь основоположникам марксизма-ленинизма. Историческая заслуга К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина в этом отношении состоит не только в сохранении и материалистической переработке рационального содержания гегелевской философии, но и в подлинно научной и всесторонней оценке учения Гегеля, явившейся результатом фундаментального исследования всей его системы.

Такая всесторонняя научная оценка философии Гегеля, исходившая из предвидения того, как сложатся отношение к нему представителей основных философских направлений в будущем и исторические судьбы самого гегелевского учения, послужила предпосылкой для последующей коренной переработки гегелевской диалектики на материалистической основе. И если историческая роль философии Гегеля определяется для нас уже самим фактом ее принадлежности к немецкой классической философии, и в особенности местом, занимаемым гегелевским учением в этой философской школе, то очевидность ныне этого положения есть результат огромного труда по исследованию и оценке гегелевского философского наследия, осуществленного К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным. Ленин определил разработку Марксом и Энгельсом вопросов диалектики как центральный пункт всей их теоретической деятельности. В этой громадной работе исследование философии Гегеля было для основоположников марксизма одним из важнейших направлений всего их научного поиска. В полной мере это положение следует отнести и к трудам самого Ленина,

который начиная с 90-х годов прошлого века и до конца своей жизни неизменно проявлял самый живой интерес к гегелевской диалектике. Именно Ленин, охарактеризовав немецкую классическую философию в качестве одного из теоретических источников марксизма, определил тем самым основную историческую роль философии Гегеля. В сочинениях Ленина, уделявшего огромное внимание специальному изучению гегелевского учения на всех этапах своей деятельности, мы находим огромной важности положения, вскрывающие истинный смысл многих труднодоступных для понимания гегелевских тезисов, подлинно научное истолкование и оценку действительной сути философского учения выдающегося немецкого мыслителя, подчас очень лаконичные, но поистине гениальные высказывания и заметки, определяющие и поныне принципы критического анализа и творческой разработки философского наследия Гегеля (см. *3, 1, 2, 4, 5, 6, 8, 12, 13, 17, 18, 20, 21, 23, 26, 28, 29, 33, 42, 45, 46, 47, 48, 53*).

Большие заслуги в истолковании, оценке и популяризации философии Гегеля принадлежат П. Лафаргу, А. Лабриоле, Р. Люксембург, Ф. Мерингу. Очень многое в этом направлении сделано, как известно, пионером русского марксизма Г. В. Плехановым. В XX в. философия Гегеля была предметом анализа таких марксистов, как Д. Благоев, А. Грамши, Г. Димитров, Ж. Политцер, Д. Бернал, П. Тольятти, У. Фостер и др. Наконец, современная марксистско-ленинская историко-философская наука располагает значительным количеством специальных исследований советских и зарубежных авторов, оценивающих историческое значение философии Гегеля (см. библиографию, завершающую настоящую работу).

Однако ни наличие ряда ценных работ по рассматриваемому вопросу, ни достаточно высокий уровень разработки вопроса отнюдь не снимают необходимости его дальнейшего исследования. Это объясняется тем, что вопрос об историческом значении философии Гегеля составляет часть более широкой и по существу неисчерпаемой проблемы — проблемы всестороннего изучения философского наследия Гегеля.

Необходимость исследования гегелевского философского наследия порождается многими и разнообразными причинами — потребностями и интересами. Но первосте-

пенное место среди действующих при этом факторов принадлежит самим достоинствам философии Гегеля, состоящим прежде всего в исключительном богатстве теоретического содержания его учения. Главное же достоинство гегелевской философии в ее *диалектике.* Именно поэтому в работе «О значении воинствующего материализма» Ленин писал, что необходимо «организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения...» (*3*, XLV, 30).

Универсальность, как отмечал в свое время В. И. Ленин, была характерной чертой всей немецкой классической философии, и тем не менее философия Гегеля в этом отношении даже на таком фоне представляется поистине уникальной. Характеризуя исключительную многогранность гегелевского учения, исследователи обычно дают перечень основных отраслей философского знания, охватываемых его системой: логика, натурфилософия, история философии, философия права, философия истории, эстетика, философия религии. Однако каждый из пунктов этого весьма внушительного перечня может быть представлен в виде самостоятельного и еще более подробного перечня, и каждый из его пунктов в свою очередь может быть вновь конкретизирован и т. д.

Но сколь бы подробным ни был перечень проблем, исследуемых в различных частях философии Гегеля, мы, разумеется, не получим из самого перечня должного представления ни о существе поставленных вопросов, ни об аспектах их исследования и тем более его результатах, ни даже о материале, на котором оно строится.

Гегель проделал поистине гигантскую работу по критическому осмыслению и теоретическому обобщению колоссального идейно-теоретического материала, накопленного человечеством, однако он был отнюдь не каким-то кропотливым систематизатором ранее добытых знаний, но гениальным творцом оригинальной и уникальной философской системы. И если энциклопедическая образованность Гегеля обеспечила исключительную многогранность, подлинную универсальность его системы, то другая отличительная черта мыслителя — истинно титаническая сила его ума — обусловила теоретическое богатство каждой из многочисленных сторон его учения, обилие в них ценных, зачастую гениальных мыслей, имеющих непреходящее значение. Историческая заслуга Гегеля, как отме-

чал Энгельс, состоит не только в том, что его учение охватило несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя философская система, но и в том, что он развил в этой области еще и поныне поражающее нас богатство мыслей (см. *1*, XXI, 278). Почти любой из разделов его философии, взятый в целом, — это последнее слово науки первой трети XIX в. В результате этого воздействие Гегеля на социальные науки того времени оказалось столь значительным, что они, по словам Плеханова, приобрели в те годы новый вид.

Одна из специфических особенностей философии Гегеля, обусловившая (наряду с отмеченными достоинствами его учения) и особый интерес к его философскому наследию со стороны представителей самых различных философских школ, и исторические судьбы самой гегелевской философии, заключается в выявленной классиками марксизма-ленинизма глубокой внутренней противоречивости гегелевского учения, пронизывающей все то величественное философское здание, которое было возведено немецким мыслителем, и порождающей порой парадоксальные результаты *. Противоречие между консервативной системой и революционным по своей сущности методом выступает (в его наиболее общем виде) в форме соединения диалектики и идеализма, а результатом этой связи является их взаимное отрицание. Именно в силу своего идеалистического характера гегелевская диалектика оказывается непоследовательной, приводит в ряде случаев даже к уступкам метафизике. Но с другой стороны, диалектический характер гегелевского идеализма делал непоследовательным и сам идеализм Гегеля, заставляя философа «оступаться» в материализм. Поэтому В. И. Ленин писал, ссылаясь на Энгельса, что философия Гегеля есть «перевернутый материализм» (*3*, XXIX, 215).

Если общим фактором, обусловливающим необходимость исследования философии Гегеля, являются отмеченные особенности его учения (и его достоинства, и его недостатки), то активный интерес к этому учению со стороны философов-марксистов обусловливается, кроме того, и качественными особенностями самой философии марксизма, существенными закономерностями ее форми-

---

* Подробнее об этом см. в гл. XIII настоящего издания.

рования и развития. Творческий, революционный, подлинно научный и принципиально партийный характер марксистской философии в ее отношении к диалектике Гегеля — крупнейшего представителя классической немецкой философии — проявился самым ярким образом.

Законная наследница и достойная преемница всего лучшего, что было порождено предшествующей идейно-теоретической мыслью, марксистская философия включает в себя в преобразованном виде все достижения философии прошлого. Но восприятие этого наследия философией марксизма носит активно-критический характер. Она не только сохранила все наиболее ценное, но и преодолела, отбросила все консервативное, а тем более реакционное, все преходящее и привходящее. А осмысление этого в наши дни требует глубокого детального анализа всей предшествующей философии, выявления не только всего позитивного в ней, но и всех негативных моментов в их многообразных связях и опосредствованиях. Философия марксизма как подлинно революционная и творческая философия коренным образом отличается от всех иных философских систем. Ее отношение к своим предшественникам не исчерпывается критическим усвоением и сохранением достижений прошлого, а включает в себя и развитие наиболее ценных идей на основе новейших данных науки и опыта социально-исторического развития. А это опять-таки требует постоянного обращения к историко-философскому наследию со все более и более высоких позиций.

Наконец, классовый, открыто партийный характер нашей философии требует четкого определения своих позиций не только в отношении к самим философским учениям прошлого, но и к современным их интерпретациям и оценкам, тем более когда речь идет о философском учении Гегеля, которое послужило в свое время одним из главнейших теоретических источников марксизма! В силу этого гегелевская философия, а вместе с тем и состояние современного гегелеведения представляют для философов-марксистов исключительный интерес.

Указанные особенности марксистской философии определяют собой и соответствующие задачи исследования философии Гегеля, а также основные принципы этого исследования, реализующие в известной мере и то верное, что содержалось в принципах историко-философ-

ского исследования, выдвинутых в свое время самим Гегелем.

Исходным в ряду этих последних был принцип историзма. Реализация этого принципа предполагает в первую очередь анализ всей совокупности конкретно-исторических условий возникновения и развития рассматриваемой философской системы.

Философия Гегеля действительно явилась ярким отражением эпохи ее возникновения — эпохи восходящего развития капитализма и подъема народных движений, эпохи Великой французской буржуазной революции. Однако и сама эта эпоха имела определенное и далеко не одинаковое конкретное выражение в условиях той или иной страны, данной социально-классовой среды. Родина Гегеля — Германия того времени являла собой прямотаки хаос в политическом, экономическом, социальном отношениях. Слабость, трусливость, филистерство немецкой буржуазии, отрешенность от активной практики, характерные для немецкой действительности того периода, отразились и в мировоззрении Гегеля не менее ярко, чем свойственный той же Германии подъем творческого духа и революционный пафос той эпохи. Философия Гегеля явила собой и величие, и убожество, и если первое — отражение его эпохи в истории Европы вообще, то второе — отражение его социальной среды, т. е. конкретного преломления этой эпохи в специфически немецких условиях.

Противоречия социальной действительности начала XIX в. сказались непосредственным образом на всей немецкой классической философии, в силу чего она явилась *немецким* отражением французской революции (Маркс), и на ней лежала печать исторически классовой ограниченности. Это касается и Гегеля. И поэтому Гегель, как и другие представители классической философии, велик не столько в решении, сколько в постановке философских проблем.

Оценить действительное содержание и истинное значение философии Гегеля можно, только руководствуясь ценнейшим методологическим указанием Маркса, сформулировавшего один из основных принципов подлинно научного историко-философского исследования — принцип историзма, существенно отличающийся от аналогичного гегелевского принципа. «Истинное содержание всех составивших эпоху систем образуют потребности време-

ни, в которое они возникли. В основе каждой из них лежит всё предшествующее развитие нации, историческая форма классовых отношений с их политическими, моральными, философскими и иными следствиями» (*1*, III, 464).

Реализация принципа историзма требует анализа не только конкретно-исторических условий возникновения данной философской системы, но и ее собственной эволюции. Рассматривая эту проблему, исследователи порой устанавливают прямую зависимость между политической эволюцией Гегеля и его философской эволюцией, а поскольку в политическом отношении философ, несомненно, к концу жизни поправел, соответственно оценивается и его философское развитие. Связь указанных моментов друг с другом действительно существует, и не случайно лучшие сочинения написаны Гегелем до его примирения с затхлой прусской действительностью конца 20-х годов XIX в. Однако связь эта далеко не прямолинейна. Не следует забывать, что и в ранних произведениях Гегеля присутствуют консервативные элементы, а с другой стороны, и в самых зрелых его работах немало прогрессивных идей. Так, тенденция к оправданию всего существующего наблюдается, например, уже в работе «Позитивность христианской религии», однако верность идеалу свободы, истолкование ее как основы расцвета искусства и важнейшего условия духовного творчества философ сохраняет и в период своего примирения с прусской монархией. Гегель до конца своих дней оставался противником не только феодализма, но и реакционного романтизма, поклонником идейного подвига французской революции и защитником науки от мракобесия, апостолом разума.

Принцип историзма — одно из проявлений более широкого принципа исследования — действительной научности, которая (наряду с рассмотренными) включает в себя и другие моменты, в том числе требование всестороннего рассмотрения данной философской системы. Это требование предполагает, в частности, выяснение соотношения между формой и содержанием данного учения.

Соблюдение этого требования, общего для исследования всех философских учений, особенно важно при анализе учения Гегеля, поскольку содержание его оказывается труднодоступным именно из-за вуалирующей и в значительной мере мистифицирующей его формы. Неумение установить действительное соотношение между фор-

мой и содержанием гегелевского учения, сосредоточение внимания на внешней стороне последнего служат одной из причин неадекватного истолкования самого учения, приводят к искаженной интерпретации и недооценке его содержания. Обращая внимание на этот момент, Энгельс в письме к К. Шмидту указывает: «Гораздо важнее отыскать под неправильной формой и в искусственной связи верное и гениальное» (*1*, XXXVIII, 177).

Но для выявления этого «верного и гениального», для раскрытия действительной сути философского учения недостаточно лишь дифференциации содержания от формы. Всестороннее рассмотрение философской системы требует строгого различения между ее объективным содержанием и субъективными позициями ее творца, между тем, что́ «какой-либо автор в действительности дает», и тем, что́ он «дает только в собственном представлении» (*1*, XXXIV, 287).

Такой подход к философии Гегеля был особенно характерен для Ленина.

В 1913 г. в статье «Переписка Маркса с Энгельсом» Ленин пишет: «Если попытаться одним словом определить, так сказать, фокус всей переписки, — тот центральный пункт, к которому сходится вся сеть высказываемых и обсуждаемых идей, то это слово будет *диалектика*. Применение материалистической диалектики к переработке всей политической экономии, с основания ее, — к истории, к естествознанию, к философии, к политике и тактике рабочего класса, — вот что более всего интересует Маркса и Энгельса, вот в чем они вносят наиболее существенное и наиболее новое, вот в чем их гениальный шаг вперед в истории революционной мысли» (*3*, XXIV, 264). Эта развернутая характеристика философской эволюции Маркса и Энгельса может быть с полным правом распространена на самого Ленина.

Начиная с первых своих работ и вплоть до последних статей 1923 г. Ленин неустанно исследует проблемы материалистической диалектики. Он показывает ее сущность как общей теории развития материального мира и вместе с тем теории и логики познания, оценки, решения и действия в преобразовании человеком внешнего мира и самого себя на пути к социализму *.

---

* См. гл. III настоящего издания.

В годы, предшествовавшие революции 1905 г., Ленин исследует важнейшие проблемы диалектики, среди них: вопрос об объективном методе социального анализа («Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?»), диалектика стихийного и сознательного в рабочем движении («Что делать?»), диалектическая природа стратегии и тактики партии пролетариата («Шаг вперед, два шага назад», «Две тактики социал-демократии в демократической революции») и др.

В 1905—1914 гг. в центре внимания Ленина — проблемы политической и идейной неоднородности рабочего движения («Марксизм и ревизионизм»), критика антидиалектических концепций субъективного идеализма русских махистов, богоискателей, толстовства и т. д. («Материализм и эмпириокритицизм», «О «Вехах»», статьи о Толстом и др.). В эти же годы Ленин дает глубокий анализ диалектических идей Маркса и Энгельса («Конспект переписки Маркса и Энгельса», статьи «Переписка Маркса с Энгельсом», «Карл Маркс», «Критические заметки по национальному вопросу» и т. д.).

В 1914—1917 гг. вопросы диалектики разрабатываются Лениным в «Философских тетрадях» и примыкающих к ним работах: «Крах II Интернационала», «Социализм и война», «О лозунге Соединенных Штатов Европы», «Империализм, как высшая стадия капитализма», «Государство и революция» и др.

Наконец, в советский период вопросы диалектики борьбы за социализм в экономике, политике и культуре раскрываются Лениным по существу во всех его работах — от «Очередных задач Советской власти» до последних выступлений.

И на всех этих стадиях философского творчества Ленин самым широким образом использует все богатство диалектической мысли Гегеля. Вопреки Гароди и другим фальсификаторам ленинизма, утверждающим, что до 1914 г. Ленин не знал Гегеля (см., напр., *218*), мы видим в ленинских трудах задолго до «Философских тетрадей» постоянное обращение к Гегелю, материалистическую переработку его идей.

Еще в конце XIX в. в сибирской ссылке Ленин, как свидетельствуют многие факты, специально изучал Гегеля. Н. К. Крупская пишет, что когда она привезла в Шушенское русских классиков, то «Владимир Ильич по-

ложил их около своей кровати, рядом с Гегелем» (*50*, 192). П. Н. Лепешинский, вспоминая о встречах с Лениным в 1898 г. в Сибири, отмечает: «Я помню, например, что в это время он штудировал «Логику» Гегеля. И он с увлечением говорил нам, окружающим его товарищам, о богатстве мыслей в этом трактате, не замечая, по-видимому, того, что многие из нас (по крайней мере, о себе смело могу это сказать) еще не были подготовлены к пониманию идей гегелевской философии» (*111*, 187).

В философских спорах с Ф. В. Ленгником, который вслед за Каутским и Бернштейном пытался защищать неокантианские идеи (см. *111*, 189), Ленин говорил, что рабочий класс должен выступить на борьбу во всеоружии теоретического знания, использовать все богатство науки в революционном преобразовании общества.

В работе «Шаг вперед, два шага назад» (1904) Ленин дает уже развернутую характеристику значения гегелевской диалектики для марксизма *.

В нашей литературе книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» традиционно оценивается как творческая разработка проблем философского материализма и теории отражения. Между тем на десятках ее страниц мы встречаем важнейшие идеи относительно материалистической диалектики и ее отношения к диалектике Гегеля. Так, в разделе главы II «Существует ли объективная истина?» Ленин приводит гегелевское определение философского материализма, давая свой перевод этого интересного отрывка из «Малой логики» (см. *3*, XVIII, 128—129). В той же главе Ленин использует гегелевское противопоставление диалектики и релятивизма (см. там же, 139). Он не раз показывает, что ошибки и заблуждения махизма проистекают из незнания положений, введенных в философскую теорию Гегелем (см. там же, 198 и др.). Наконец, критикуя Богданова за попытку объявить свои взгляды «третьим путем» в философии, Ленин саркастически замечает: «Мы выше не только материализма, но и идеализма «какого-нибудь» Гегеля» (там же, 200). Ленин называет русских махистов «жалкими эпигонами современных философов, которые мнят, что уничтожили Гегеля, на деле же вернулись к повторению догегелевских ошибок Канта и Юма» (там же, 358). Представ-

---

* См. гл. III настоящего издания.

ляло бы несомненный научный интерес исследовать этот вопрос подробнее, показав защиту и развитие диалектики марксизма Лениным в этой книге.

Наконец, «Философские тетради» и примыкающие к ним труды. Здесь важно подчеркнуть два момента. Во-первых, то, что Ленин вновь обратился к исследованию гегелевских идей на основе громадной работы по осмыслению теоретических вопросов, содержавшихся в переписке Маркса и Энгельса. Ленин начал работать над «Перепиской» сразу же после ее выхода в свет — в сентябре 1913 г. Его конспект «Переписки», опубликованный только в 1959 г., долгие годы служил Ленину важнейшим литературным источником. Ленин использовал его в таких работах, как «Карл Маркс», «О праве наций на самоопределение», «Империализм, как высшая стадия капитализма», «Детская болезнь «левизны» в коммунизме», и в ряде других.

Н. К. Крупская пишет об этом: «Ильич... тотчас же по приезде в Берн засел за составление для Энциклопедического словаря Граната статьи «Карл Маркс», где, говоря об учении Маркса, начал с очерка его миросозерцания, с разделов «философский материализм» и «диалектика»... В связи с писанием глав о философском материализме и диалектике Ильич стал опять усердно перечитывать Гегеля и других философов и не бросил эту работу и после того, как окончил работу о Марксе» (*103*, 238—239).

Обращает на себя внимание и тот факт, что выбор Лениным произведений, конспекты которых вошли в «Философские тетради», явно определен его конспектом «Переписки» Маркса и Энгельса. Главным в «Переписке» Ленин назвал диалектику. И проблемам диалектики в первую очередь посвящены его «Философские тетради». Второе важнейшее обстоятельство, характеризующее «Философские тетради» Ленина, — это их ярко выраженная направленность на выяснение теории и стратегии социалистической революции. Это легко увидеть, сравнив содержание ленинских положений в «Философских тетрадях» с разработкой им теории социалистической революции в эпоху империализма. Ленин формулирует в «Философских тетрадях» несколько фундаментальных принципов материалистической диалектики. Это, во-первых, положение о том, что единство борющихся противопо-

ложностей есть ядро диалектики. Далее, положение о том, что объективная диалектика материального мира и субъективная диалектика познания, логика теоретического мышления — едины по своим законам. В-третьих, Ленин выдвигает как основной принцип диалектики единство познания и практики, единство, складывающееся через оценку познанного человеком материала и принятие им тех или иных решений на основе имеющегося знания. И наконец, Ленин указывает, что конечным результатом всякого акта познания выступает действие. «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его... мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его» (*3*, XXIX, 194, 195).

Таким образом, Ленин раскрывает сущность диалектики марксизма как теории развития мира и человека, теории и логики познания и оценки человеком мира и самого себя, теории решений и революционного действия.

При этом Ленин подчеркивает, что диалектическая идея универсального движения и изменения, провозглашенная Гегелем в 1813 г. («Наука логики»), угадана им еще до применения ее к жизни и обществу. По отношению к обществу эта идея провозглашена Марксом и Энгельсом в 1847 г. («Манифест Коммунистической партии»). К человеку ее применение доказано в 1859 г. («Происхождение видов» Ч. Дарвина) (см. *3*, XXIX, 127). Продолжая эту мысль Ленина, можно сказать, что применительно к природе, особенно неорганической (область физики, химии и т. д.), эта идея разрабатывалась в конце XIX в. («Диалектика природы» Ф. Энгельса) и особенно в XX в. (в начале века — «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина, после Октября 1917 г. — восприятие идей ленинизма передовым естествознанием XX в.).

После победы Октябрьской революции Ленин, занятый громадной работой по руководству партией и государством, не оставляет своих углубленных занятий в области диалектики. Он разрабатывает ее важнейшие положения в работах «Пролетарская революция и ренегат Каутский» (1918), «Великий почин» (1919), «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» (1920), «Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина» (1921) и, наконец, в своем философском завещании, в работе «О значении воинствующего материализма» (1922).

И через все эти работы в качестве одной из центральных проходит мысль о необходимости дальнейшей углубленной работы по материалистическому переосмыслению и критическому использованию всего богатства гегелевских диалектических идей.

На то, что сам Ленин в самые трудные годы становления нового строя не прекращал своих исследований гегелевской диалектики, указывает его записка в Румянцевский музей от 28 июня 1921 г.: «Прошу выдать мне книгу Гегеля «Логика» для временного пользования... Предсовнаркома *Ленин*» (*3*, LIII, 4).

Работу в этой области он завещал советской философской науке. Ученые-обществоведы СССР в 20—30-е годы и особенно в 50—60-е годы успешно выполняют этот завет Ленина. В СССР создана обширная гегелеведческая литература, анализирующая самые различные аспекты теоретического наследия великого немецкого диалектика. В настоящее время активные исследования гегелевского теоретического наследия проводятся во всех европейских социалистических странах, в особенности в Германской Демократической Республике *.

Есть, однако, один участок гегелеведения, где прямые указания Ленина выполняются философами-марксистами далеко не так, как он этого требовал. Речь идет об использовании диалектических идей Гегеля в решении философских вопросов современного естествознания.

Ленин прямо говорил, что естествоиспытатели найдут, если сумеют искать и если философы научатся помогать им в этом, в материалистически переосмысленной диалектике Гегеля ряд ответов на те вопросы, которые ставит современный прогресс естествознания. Смысл союза философии и естествознания в нашей стране Ленин видел именно в том, чтобы философы помогли естествоиспытателям избавиться от позитивистских и иных философски несостоятельных влияний и выйти на широкую дорогу материалистической диалектики. При этом гегелевская диалектика, по мысли Ленина, должна была послужить

---

* Отметим здесь только последние, недавно вышедшие в свет в ГДР работы о Гегеле (*236, 264, 224*). Кроме того, на страницах «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» в 1970—1971 гг. опубликован ряд интересных материалов VIII юбилейного гегелевского конгресса (Берлин, 1970), которые полностью изданы в двухтомнике Гегелевским обществом (*223 а*).

той исторической основой, на которой следует развивать диалектическую мысль в современном естествознании.

Велико значение гегелевских идей и в ведущейся ныне идеологической борьбе марксизма-ленинизма и различных идеалистических философских теорий.

На протяжении последних 100 лет философия Гегеля не раз подвергалась и порицанию, и одобрению, хотя порой те или другие прогрессивные мыслители не осознавали действительных достоинств его системы, а иные реакционеры не всегда умели разглядеть у Гегеля близких их сердцу идей. Разноголосица мнений о философии Гегеля объясняется не только тенденциозностью интерпретаторов, но и имеет под собой известную объективную основу. Глубокая внутренняя противоречивость гегелевского учения с самого начала обусловила возможность его использования представителями весьма различных философских школ.

Для исторических судеб философии Гегеля характерно чередование периодов своего рода взлетов и падений, когда она то предавалась почти полному забвению, то становилась объектом самого пристального внимания, вызывала живейший интерес философов разных направлений. При этом на первый план выдвигалась то революционная, то консервативная сторона учения Гегеля. Наше время, несомненно, характеризуется весьма значительным и постоянно возрастающим вниманием к философии Гегеля, но при этом в исследованиях современных буржуазных авторов делается акцент именно на консервативной стороне гегелевского учения, что является несомненным следствием кризисного состояния буржуазной философии середины и второй половины XX в. Более того, буржуазные философы постоянно прибегают к извращенным интерпретациям самой революционной стороны гегелевской философии, фальсифицируя ее в целом, искажая и выхолащивая ее революционную сущность. Фальсификация гегелевского философского наследия, начало которой было положено еще правыми гегельянцами в 30—40-х годах XIX в., стала ведущей тенденцией современного нам буржуазного гегелеведения.

Если уже в 70—80-х годах прошлого века и в первое 20-летие XX в. в Англии (в работах Стирлинга, Грина, Кэрда, Брэдли, Бозанкета) философия Гегеля использовалась для борьбы против дарвинизма в естествознании,

против материализма в целом, в интересах защиты религии и апологии буржуазного государства, то для нашего времени тем более характерно стремление идеологов буржуазии использовать философию Гегеля для решения не только теоретических, но и в первую очередь сугубо политических проблем. Подобно тому как в эпоху Реставрации апологеты феодально-абсолютистских порядков приспосабливали учение Гегеля для своих целей, в наши дни апологеты капитализма ищут в нем обоснование и оправдание современной капиталистической действительности. И не случайно современное неогегельянство, сложившееся в особенности в недрах так называемой Франкфуртской школы, — одно из характернейших течений буржуазной философии эпохи империализма. Не только отречение от Гегеля, но и фальсификация его учения и, наконец, стремление истолковать те или иные его моменты для апологии империалистической политики — таковы типичные черты буржуазного гегелеведения наших дней. И это есть отражение одной из характерных особенностей современной эпохи — эпохи обострения классовой борьбы в области идеологии на мировой арене; с этим связано, как было отмечено на ноябрьском Пленуме ЦК КПСС в 1971 г., возрастание роли идеологической борьбы во всей нашей деятельности.

В ходе этой борьбы буржуазные идеологи извращают не только философию Гегеля, но и отношение к ней со стороны марксистской философии, стремясь тем самым к достижению главной цели — к искажению, фальсификации самого марксизма по существу. Это вызвано дальнейшим развитием идеологической борьбы в наши дни и в этой связи тем, что в современной буржуазной философии сложилось целое течение буржуазного философского «марксизма» и своеобразного антикоммунистического гегелеведения. За последнее время вышло много новых работ о Гегеле, в том числе также и марксологических (см. *234, 241, 206, 208, 245, 227, 212, 197, 228, 248, 254, 205, 250, 257*).

При всем разнообразии оттенков искажение действительного отношения марксизма к гегелевской философии, и в первую очередь к диалектике Гегеля, идет главным образом по двум основным направлениям (хотя ими и не исчерпывается): по линии отрицания связи, общности и преемственности между диалектикой Маркса и Гегеля

и по линии стирания различий между ними, их отождествления.

Представители первого из названных направлений тщатся доказать, что диалектика Гегеля отнюдь не была теоретическим источником диалектического метода Маркса. Эти интерпретаторы отрицают диалектический характер философии марксизма. Одни из них более или менее осознают прогрессивное значение гегелевской диалектики и, отрицая ее связь с марксизмом, пытаются принизить последний, а другие воспринимают диалектику вообще как нечто негативное. Не случайно среди представителей рассматриваемого направления наряду с реакционным профессором Т. Литтом (см. *240*) мы встречаем ныне и имена некоторых марксистов, которые, отрицая почти всякую связь диалектики Маркса и Гегеля, стремятся тем самым как бы «спасти» марксизм. Однако они оказывают поистине медвежью услугу марксизму, ибо их исходная позиция глубоко ошибочна. Она в конечном итоге основывается на старой и хорошо известной ошибке Э. Бернштейна — на непонимании и недопущении самой возможности существования подлинно научной диалектики, т. е. диалектики *материалистической.*

Из подобного же ложного истолкования диалектики, но при этом также из стремления приписать марксизму именно идеалистическую, антинаучную диалектику исходят и представители второго из упоминавшихся направлений. Ж. Ипполит, М. Мерло-Понти и другие, отождествляющие диалектику Маркса и Гегеля, истолковывают притом гегелевскую диалектику не только как идеалистическую, но и как субъективистскую диалектику, гнездящуюся исключительно лишь в сознании. Еще немецкие неогегельянцы XIX в. развернули иррационалистическую и волюнтаристскую интерпретацию гегелевской диалектики. Ныне такая интерпретация продолжена и усугублена в субъективистской и пессимистической диалектике сознания экзистенциалистов и таких представителей франкфуртской философско-социологической школы, как Г. Маркузе, Т. Адорно, О. Негт.

Т. Адорно в «Трех очерках о Гегеле» (1956—1963) проводил ту мысль, что замкнутость гегелевской системы символизирует смерть и гибель, но преодолеть эту замкнутость можно будто бы лишь еще более разрушительным отрицанием.

Г. Маркузе в своих книгах «Онтология Гегеля и основоположение теории историчности» (1932) и «Разум и революция. Гегель и возникновение теории об обществе» (1941) развернул фальсификацию гегелевской диалектики «на большую ногу». Если в первой из этих работ он попытался перелицевать гегелевскую концепцию диалектики на манер иррационалистской и субъективистской «философии жизни» Дильтея (*243*), то во второй из них отчасти под влиянием концепции раннего Лукача, выраженной в книге «История и классовое сознание» (1923), он перенес главный акцент на проблему отчуждения. Маркузе использовал свойственное Гегелю отождествление отчуждения с опредмечиванием и принялся всячески обыгрывать столь многозначное у Гегеля различие между «рассудком» и «разумом»: он отождествил «разум» со всеотрицающим «ультрареволюционным» нигилизмом, а в конечном счете пришел к мысли о... назревающем самоотрицании теории диалектики как якобы несостоятельной *. Еще более усугубил «нигилистический» мотив в фальсификации Гегеля Т. Адорно, который в своей «Негативной диалектике» (1966) исходит из ницшеанских построений, атакует диалектический закон отрицания отрицания и провозглашает «тотальное отрицание» в смысле разрушения, уничтожения, гибели (*198*, 397).

Один из новейших представителей Франкфуртской школы — О. Негт пишет ныне о «гегелевском ренессансе» на Западе, имея в виду попытки ряда современных теоретизирующих антикоммунистов использовать учение Гегеля в своих идейно-теоретических интересах. Он считает, что в подобного рода сочинениях через систему Гегеля открывается «доступ к по крайней мере понятийно упорядоченному буржуазному миру, в котором революции подвергаются критике за их разрушительные и враждебные к человеку действия, а одновременно снимаются позитивно в своих эмансипирующих результатах. Гегелевская философия служит [делу] теоретического и практического опровержения Марксовой революционной теории» (*199*, 11). Писания Негта и его ближайших учителей и

---

* «Ни Гегелева, ни Марксова идея Разума, — вещает Маркузе, — не приблизилась к реализации; ни у Духа, ни у Революции развитие не приобрело формы, усмотренной диалектической теорией» (*245*).

собратьев по Франкфуртскому институту социальных исследований в немалой степени способствовали такому по сути дела противоестественному использованию гегелевского теоретического наследия в идеях многих реакционных буржуазных философов других направлений, а также таких ревизионистов марксизма, как Э. Блох, Р. Гароди (авторы пухлых томов о Гегеле) и др.

Обобщая сказанное, можно заключить, что оба сжато очерченные выше направления в интерпретации Гегеля при всем их внешнем различии едины в своем существе, ибо конечная цель их представителей, если исключить искренне заблуждающихся, одна — фальсификация марксизма в реакционных социальных и идеологических целях. В силу этого представители обоих направлений используют по существу одни и те же теоретические средства, извращая как диалектику Гегеля, так и отношение марксизма к ней.

Действительное отношение Маркса к диалектике Гегеля с полной ясностью было определено самим же Марксом, который по достоинству оценил не только диалектику Гегеля, но и всю его философию в целом.

Учение Гегеля оказало исключительно большое влияние не только на состояние всех областей современного ему научного знания (что уже нами выше отмечалось), но и на дальнейшее развитие каждой из этих областей. Это, разумеется, не означает, что все идеи Гегеля полностью сохраняют свою актуальность и в наши дни (что было бы противоестественно). Например, некоторые его естественнонаучные идеи были опровергнуты вскоре же после того, как были им высказаны (такова была судьба, в частности, утверждения Гегеля об абсолютной гетерогенности химических элементов) (см. *54*, II, 143); несостоятельность других выявилась в ходе последующего развития науки (некоторые из его положений насчет гносеологической и онтологической сущности формальной логики и т. д.). Однако столь же несомненно, что актуальность многих его идей не только сохранилась до сих пор, но и возросла в свете новых достижений и проблем, поставленных современным прогрессом науки. Нет нужды вновь приводить данные многих областей современной науки, подтверждающие выводы Гегеля, или еще раз воспроизводить высказывания выдающихся естествоиспытателей о значении гегелевской философии для раз-

вития современной науки*: актуальность философского наследия Гегеля — факт очевидный для всякого объективного исследователя.

Актуальность эта выражается в своего рода двусторонней связи гегелевской философии и современной науки. Во-первых, новейшие научные данные позволяют поновому, более глубоко и всесторонне оценить многие высказывания и догадки Гегеля, современная наука открывает как бы новые аспекты его учения, позволяет постигнуть изумительную глубину его философской мысли. С другой стороны, многие важнейшие отрасли современной науки, многие новейшие достижения самых различных ее областей для своего более глубокого диалектического понимания и оценки требуют обращения к философскому наследию Гегеля — наследию, непременным образом переработанному в духе марксистско-ленинского метода материалистической диалектики. Это, разумеется, совсем не значит, будто в философии Гегеля следует искать ответ на все вопросы современности и что все актуальные проблемы и решения науки наших дней должны интерпретироваться с позиций Гегеля, к чему стремятся порой некоторые не в меру ретивые и некритически мыслящие поклонники великого немецкого мыслителя даже среди марксистов. Догматическая канонизация философии Гегеля и приспосабливание ее к неадекватным ей условиям — это в конечном счете одна из разновидностей ее фальсификации. Ленин указывал, что «продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (*3*, XXIX, 131), т. е. в дальнейших и новых исследованиях и открытиях и в изучении таковых на самом современном уровне.

Свидетельством актуальности и исключительного (теперешнего) интереса к философскому наследию Гегеля сегодня является, например, тот факт, что в международных гегелевских конгрессах участвуют ныне представители практически всех континентов. Весьма показательно и то, что наряду с представителями всех областей гуманитарного знания в гегелевских конгрессах все более активное участие принимают и представители естественных наук. На последнем, VIII юбилейном гегелевском кон-

---

* См. гл. XII настоящего издания.

грессе в Берлине в 1970 г., например, в связи с диалектикой Гегеля обсуждались актуальные проблемы квантовой механики, математики и общей физики, а на последнем конгрессе по логике и методологии науки в Бухаресте в 1971 г. о плодотворности методологии Гегеля говорили и представители математической логики и логики научного исследования (см. *196*, 350—352, 450—451). Этот факт — еще одно свидетельство исключительной теоретической ценности философии Гегеля, и прежде всего и по преимуществу — его диалектических подходов и постановок проблем. И если, как отмечал в свое время Энгельс, до Гегеля никогда еще, с тех пор как люди вообще мыслят, не было столь всеобъемлющей философской системы, как его система, то сегодня мы с полным основанием утверждаем, что и после Гегеля никогда не появлялось и, более того, никогда не появится впредь такой же значительной, содержательной и всеобъемлющей системы в буржуазной философии, какую создал он. Гегель, которого неоднократно упрекали за то, что его философия претендует на роль высшей и завершающей ступени развития философского знания вообще*, оказался своего рода пророком относительно исторических судеб буржуазной философской мысли.

Без изучения философии Гегеля невозможно осмыслить ни ход развития философского знания вообще, ни процесс становления подлинно научной, марксистской философии. Без изучения философии Гегеля невозможно вполне уяснить и суть того революционного переворота, который был совершен в философии Марксом и Энгельсом. И изучение философии Гегеля было для Ленина одной из форм развития диалектико-материалистического мировоззрения.

Та же цель стоит и перед всей современной марксистской историко-философской наукой, которая имеет не только известные заслуги, но и определенную задолженность в выполнении намеченной Лениным в «Философских тетрадях» и в работе «О значении воинствующего материализма» программы по изучению гегелевской фи-

---

* Гегель, правда, говорил о необходимости переработки, совершенствования своей философии, но из самой его концепции необходимо следовал вывод о том, что его система должна трактоваться как венец развития философского знания.

лософии. Наконец, исследование философского наследия Гегеля, объективная научная оценка его и разоблачение многочисленных приемов его фальсификации представителями различных течений современной буржуазной философии — одна из актуальных и первостепенных задач в той острой идеологической борьбе на международной арене, которая характерна для нашей эпохи.

* *
*

Попытка реализовать рассмотренные выше принципы научного исследования гегелевского теоретического наследия предпринята в настоящем издании. Авторы стремились дать марксистский анализ и оценку всех основных аспектов исследуемой проблемы, что нашло свое отражение уже в структуре книги. В этой связи значительное внимание уделено выявлению исторической оценки философии Гегеля марксизмом-ленинизмом, анализу исторической роли Гегеля в создании диалектической логики и теории диалектики вообще, его роли в становлении историко-философской науки, его отношению к формальной логике и частным наукам и т. д. Все эти вопросы в наши дни приобретают все бóльшую актуальность. Естественно, что в книге особо подчеркивается конкретное значение гегелевского философского наследия для развития марксистско-ленинской философии. Не ограничиваясь выявлением роли гегелевской философии как одного из теоретических источников марксизма, авторы стремились по возможности проанализировать и вторую основную сторону этой проблемы, а именно показать роль философии марксизма-ленинизма в научной интерпретации и оценке, в определении исторических судеб гегелевской философии.

Поскольку внимание авторов было направлено на осмысление философии Гегеля с позиций современной нам науки и проблем общественной жизни, решение перечисленных выше задач давалось в неразрывной связи с актуальными проблемами теоретической и идеологической борьбы. Позитивное освещение рассматриваемых проблем в силу этого сочеталось с критикой буржуазной идеологии и ревизионизма, с разоблачением различного рода лженаучных и антинаучных концепций и взглядов.

Сказанное, разумеется, не может быть истолковано как претензия на исчерпывающее решение авторами настоящего коллективного труда всех проблем избранной темы, которая и впредь будет представлять самые широкие возможности для новых изысканий, притягивая к себе новых и новых исследователей.

Стремясь подытожить достижения марксистской философской науки в области изучения теоретического наследия Гегеля за последние десятилетия, авторы вместе с тем попытались в известной мере наметить и перспективы дальнейших исследований в этой области. Как писал Ленин, сделать здесь предстоит еще многое.

КРАТКИЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ О ГЕГЕЛЕ, ВЫШЕДШЕЙ В 1960—1970 гг. (на русском языке и языках народов СССР)

ПУБЛИКАЦИЯ ТРУДОВ ГЕГЕЛЯ

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики, в трех томах. Отв. ред. и авт. вст. ст. М. М. Розенталь: т. 1. Учение о бытии. М., 1970, 501 стр.; т. 2. Учение о сущности. М., 1971, 248 стр.; т. 3. Учение о понятии. М., 1972, 375 стр.

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Эстетика, в четырех томах. Перевод под ред. М. Лифшица: т. 1. М., 1968, 312 стр.; предисл. М. Лифшица, I—XVII стр.; т. 2. М., 1969, 326 стр.; т. 3. М., 1971, 621 стр.

Гегель. Фрагменты из «Лекций по эстетике». — В кн.: «История эстетики», в пяти томах, т. 3. М., 1967, стр. 175—201. Вступ. текст Л. Я. Рейнгардт.

Гегель. Фрагменты из произведений. — В кн.: «Антология мировой философии», в четырех томах, т. 3. «Буржуазная философия конца XVIII в. — первых двух третей XIX в.» М., 1971, стр. 282—394. Подборка и вступ. текст М. Ф. Овсянникова.

ЛИТЕРАТУРА О ГЕГЕЛЕ*

Абдильдин Ж. М. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата, 1967, гл. II, § «Конкретное понимание начала». О Гегеле, 116—143 стр.

Абдильдин Ж. М. Гегель о конкретности понятия. — «Вопросы философии», 1970, № 8, 35—43 стр.

---

* Высказывания К. Маркса и Ф. Энгельса о Гегеле см. по Указателям имен в кн.: *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., изд. 2, т. 1—42. М., 1955—1970, и т. 46, ч. 1—2. М., 1968—1969, а также в кн.: *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956. Высказывания В. И. Ленина о Гегеле см. по Указателям имен в кн.: *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 1—55. М., 1958—1965, а также по Предметному указателю в кн.: «Справочный том к Полному собранию сочинений В. И. Ленина», ч. 1. М., 1969, стр. 100—101.

В библиографический указатель литературы включены работы советских и зарубежных исследователей о Гегеле (на русском языке и языках народов СССР), опубликованные в СССР за последнее десятилетие (1960—1970 гг.): а) коллективные труды, монографии и

Абдильдин Ж., Касымжанов А. и *др.* Проблемы логики и диалектики познания. Алма-Ата, 1963, гл. 1, § 1. Кант и Гегель о природе познания и теоретического мышления, 29—49 стр.

Агудов В. В. Соотношение категорий «форма» и «структура». — «Философские науки», 1970, № 1, 62—70 стр.

Адоратский В. В. Избранные произведения. М., 1961. Маркс, Энгельс, Ленин и гегелевская диалектика, 507—536 стр.

«Актуальные проблемы диалектической логики (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.)». Алма-Ата, 1971.

Анохин А. М. К критике гегелевского понимания соотношения философии и религии. — В кн.: «Историко-философский сборник». М., 1969, 42—59 стр.

Анохин А. М. Современная буржуазная философия о гегелевской концепции религии. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4, 79—90 стр.

Анохин А. М. Некоторые аспекты критики Гегеля Л. Фейербахом и основоположниками марксизма-ленинизма. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1972, № 2, 74—83 стр.

Антонов Г. В. От формальной логики к диалектике (вопросы теории суждения). М., 1971, гл. IV. Теории суждения в немецкой классической философии (И. Кант, Г. В. Ф. Гегель), 79—100 стр.

Асланов А. Художественное творчество народов Востока в эстетике Гегеля (К постановке проблемы). — «Философские науки», 1970, № 6, 45—51 стр.

Асланян Г. Идея прогресса в буржуазной философии истории. Ереван, 1965 гл. I, § 1. Идея прогресса у передовых мыслителей XVI—XVIII веков. О Гегеле, 11—15 стр.

Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике, изд. 2. М., 1965, разд. II, гл. 3. Диалектика непосредственного и опосредствованного в философии Гегеля, 80—99 стр.

Асмус В. Вопросы теории и истории эстетики. Сборник статей. М., 1968, 654 стр.

Асмус В. Ф. Учение Гегеля о правах и пределах формального мышления. — «Вопросы философии», 1970, № 8, 25—34 стр.

Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии Гегеля. — «Философские науки», 1970, № 5, 92—101 стр.

Асмус В. Ф. Избранные философские труды, т. II. М., 1971. Очерки истории диалектики в новой философии, гл. VI. Диалектика Гегеля, стр. 114—162; Маркс и буржуазный историзм, ч. 1, гл. VI. Проблема необходимости и свободы в истории. Гегель, стр. 262—269; гл. VII. Философия истории Гегеля, ее социально-исторические корни и ее социальная направленность, стр. 270—281; ч. II, гл. VIII.

статьи, специально посвященные Гегелю, б) некоторые более общие работы по проблемам марксистской философии, имеющие специальные разделы или главы о философии Гегеля, в) некоторые работы, в которых в ходе исследования конкретных философских проблем раскрываются отдельные аспекты гегелевской философии.

Библиографию работ о Гегеле за 1917—1962 гг. см. в книге: «История зарубежной домарксистской философии. Библиография литературы, вышедшей в СССР на русском языке за 1917—1962 годы». Составитель Е. И. Серебряная. Под ред. Ю. Н. Давыдова. М., 1963, стр. 184—197.

Маркс и проблемы философии истории. Маркс и Гегель, Маркс и Фейербах, стр. 285—297.

Ахмедли Д. Т. Свобода и необходимость. Баку, 1960, гл. I, § «Гегелевское диалектическое решение проблемы необходимости и свободы», 52—61 стр.

Багатурия Г. А. Первое великое открытие Маркса (Формирование и развитие материалистического понимания истории). — В кн.: «Маркс — историк». М., 1968, 107—174 стр. О Гегеле, стр. 117—122 и др.

Багиров З. Закон отрицания отрицания. Баку, 1960, гл. I, § 2. Диалектико-идеалистическое понимание отрицания и закона отрицания отрицания Гегелем, 28—64 стр.

Багиров З. Н. В. И. Ленин и диалектическое понимание отрицания. Баку, 1969, гл. I, § 2. Место отрицания в философских системах Спинозы и Гегеля, 19—38 стр.

Байер В. Р. (ФРГ). О философии права Гегеля. — «Вопросы философии», 1968, № 2, 65—71 стр.

Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецком идеализме. Тбилиси, 1971, 244 стр. (На груз. яз.)

Бесс, Ги (Франция). «Полезность» как основное понятие Просвещения. — «Вопросы философии», 1972, № 4, 103—114 стр.

Богданов Б. В. История философии как история философских проблем и их решений. — «Философские науки», 1965, № 6, 54—61 стр.

Богданов Б. В. Коренные вопросы историко-философской науки в трудах В. И. Ленина. — «Философские науки», 1969, № 6, 30—39 стр.

Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970, гл. «Марксизм-ленинизм и гегелевская историко-философская концепция», стр. 5—34 и др.

Богданов Б. В. Из истории исследования идей Гегеля в советской философской науке. — «Философские науки», 1971, № 1, 121—131 стр.

Богданов Ю. А. Сущность и явление. Киев, 1962, гл. I, § «Истолкование сущности и явления в философии нового времени». О Гегеле, 68—77 стр.

Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962, гл. I. Гегель и диалектическая концепция развития, 10—79 стр.

Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969, гл. 6, § 1. Немецкое неогегельянство 20-х годов и диалектика. Гегель à la Дильтей, стр. 166—170 и др.

Богомолов А. С. Гегель и наше время. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4, 3—14 стр.

Богомолов А. Философия Гегеля и современность. — «Коммунист», 1970, № 14, 99—110 стр.

Богомолов А. Ф. Философия Гегеля. М., 1965, 60 стр. (Лекция в Военно-политической академии имени В. И. Ленина. Кафедра диалектического и исторического материализма.)

Бондарчук А. А. Историко-философские аспекты категории «конкретное». — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 6, 33—40 стр.

«Борьба идей в эстетике. V Гегелевский и V Международный конгрессы по эстетике». М., 1966. Здесь: V Гегелевский конгресс:

Митин М. Б. Эстетика Гегеля и современность, 7—22 стр.; *Маслин А. Н.* Эстетика Гегеля и эстетическая мысль русских революционных демократов XIX в., 22—38 стр.; *Чагин Б. А.* Г. В. Плеханов и эстетика Гегеля, 38—43 стр.; *Ойзерман Т. И.* Искусство как самовыражение абсолютного в эстетике Гегеля, 43—51 стр.; *Кружков В. С.* Проблема художественной правды в «Эстетике» Гегеля, 51—65 стр.; *Копнин П. В.* Диалектическая логика и эстетика, 66—80 стр.; *Дынник М. А.* Диалектический метод Гегеля и его эстетика, 80—94 стр.; *Ильенков Э. В.* К оценке гегелевской концепции отношения истины к красоте, 94—100 стр.; *Гирнус, Вильгельм* (ГДР). Гегель о народном духе и об искусстве, 100—101 стр.; *Моравский, Стефан* (ПНР). Эстетика Гегеля и проблема так называемого конца искусства, 111—122 стр.; *Лисса, Софья* (ПНР). О процессуальном характере музыкального произведения, 122—137 стр.; *Уйфаллуши, Йозеф* (ВНР). Абстрактное и конкретное в музыке, 137—143 стр.; *Варош, Мариан* (ВНР). Проблема опредмечивания и искусство, 143—147 стр.; *Мотрошилова Н. В.* Гегель и современная буржуазная философия, 147—168 стр.

Братановский А. И. Критика гегелевского принципа «разумности» государства в ранних произведениях К. Маркса. — «Філософська думка». Київ, 1972, № 1, 72—81 стр. На укр. яз. Резюме на русск. яз.

Булатов М. А. Гегель и Эйнштейн. — В кн.: «Философские проблемы современного естествознания», вып. 8. Киев, 1967, 87—95 стр. На укр. яз.

Булатов М. А. Марксова критика гегелевской теории противоречия. — В кн.: «Проблемы философии», вып. 13. Киев, 1969, 21—29 стр. На укр. яз.

Булатов М. А. Гегель и диалектико-материалистическое переосмысление его философского наследия (К 200-летию со дня рождения). — «Філософська думка», 1970, № 4, 29—38 стр. На укр. яз. Резюме на русск яз.

Булатов М. А. Понятие деятельности в классической немецкой философии. — «Філософська думка», 1971, № 2, 78—88 стр. На укр. яз. Резюме на русск. яз.

Бур, М. (ГДР). От Фихте к Гегелю. — «Философские науки», 1967, № 2, 71—78 стр.

Бур, М. (ГДР). Гегель и марксистская философия. — «Проблемы мира и социализма». Прага, 1970, № 10, 71—74 стр.

Быховский Б. Э. Конец немецкой классической философии. — «Философские науки», 1971, № 5, 121—133 стр.

Быховский Б. Э. Датский анти-Гегель. — «Вопросы философии», 1971. № 11, 80—90 стр.

Вазюлин В. А. Логика «Капитала» К. Маркса. М., 1968, 295 стр.

Вазюлин В. А. Марксов анализ «механизма» социальной обусловленности логики Гегеля. — «Философские науки», 1971, № 2, 122—129 стр.

Вазюлин В. А. Система диалектической логики в «Капитале» К. Маркса. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1971, № 3, 19—27 стр.

Вартанян Г. М. Об исторических корнях теории основных ступеней познания. Ереван, 1966, разд. III, б) О завершении идеалистических исследований форм диалектического мышления... О Гегеле, 101—128 стр.

Вахтомин Н. К. О роли категорий «сущность» и «явление» в познании. М., 1963, 222 стр.

Вахтомин Н. К. Законы диалектики — законы познания. М., 1966, 168 стр.

Вейнгольд Ю. Ю., Хайкин А. Л. и *др.* Советские ученые на VI Международном гегелевском конгрессе. — «Философские науки», 1967, № 3, 170—173 стр.

Верцман И. Диалектика побеждает систему (К проблемам литературы в эстетике Гегеля). — «Вопросы литературы», 1963, № 8, 104—130 стр.

Верцман И. Проблемы художественного познания. М., 1967, гл. «Эстетика Гегеля», 117—167 стр.

Волкова Е. В. Гегель о системе искусств. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4, 57—65 стр.

Володин А. И. Герцен. М., 1970, гл. 1, § 1, 2, 3, стр. 34—56; гл. 2, § 1, 2, 3, стр. 69—80 и др.

Володин А. Гегеля читают в России. — «Наука и религия», 1970, № 8, 76—81 стр.

Воробьев М. Ф. Единство логики, гносеологии и методологии в философии Канта и Гегеля. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1969, № 23, вып. 4, 88—98 стр.

Воробьев М. Ф. Конкретное тождество и диалектическое противоречие. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1971, № 11, вып. 2, 51—60 стр.

Воскресенский А. К., Грязнов А. Ф. Научное студенческое общество философского факультета в 1970/71 учебном году. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1971, № 4, 97—102 стр.: О Гегеле, 98—99 стр.

Габриэльян, Генри. Марксистская логика как диалектика и теория познания. Ереван, 1963, 436 стр.

Габриэльян, Генри. Основы марксистской логики. Ереван, 1968, 464 стр.

Габриэльян, Генри. Гегель и диалектический материализм. Ереван, 1970, 118 стр. На армянск. яз.

Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970, гл. 13. Кружки 30-х годов. Русский «гегелизм», 211—225 стр.

Гановский, Сава (НРБ). Ленин и история философии. — В кн.: «Ленинизм и развитие марксистской философской мысли за рубежом». М., 1970, 260—272 стр.

Геде А. (ВНР). О единстве историчности и объективности познания. — «Философские науки», 1969, № 6, 143—152 стр.

Георгиев Ф. И. и *Петровичева Л. Ф.* Проблема противоречия. М., 1969, гл. II. «Учение о противоречии в логике Гегеля», стр. 43—78.

Георгиев Ф. И., Чупина Г. А. Гегель о природе знака и его роли в познании. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1972, № 1, 31—39 стр.

Гнатенко П. И. Анализ В. И. Лениным историко-философской концепции Гегеля. — В кн.: «Ленинский этап в развитии марксистской философии». Днепропетровск, 1969, 43—55 стр.

Гокиели Л. П. Логика. В 2-х томах. Тбилиси, 1965—1967. Т. II, 1967, гл. VII, § 5. «Диалектическая логика Гегеля», стр. 233—255.

Головин А. В. К вопросу о диалектике внутреннего и внешнего в философии Г. Гегеля и К. Маркса. — «Уч. зап. ЛГПИ», 1968, т. 365. Философские исследования, 37—53 стр.

Голосов В. Ф. Рациональное и мистическое в гегелевской теории являющегося духа. Красноярск, 1969, 228 стр.

Голосов В. Ф. Диалектическое отрицание — метод «Феноменологии духа» Гегеля. — В кн.: «Проблемы философии и научного коммунизма». Красноярск, 1970. Красноярский гос. пед. ин-т, вып. 3. История философии.

Гончаренко Н. В., Копнин П. В. Эстетические конгрессы 1964 года. Гегель и современная эстетическая мысль. — «Философские науки», 1965, № 1, 143—148 стр.

Горлянский В. А. О роли единства противоположностей в противоречии. — «Философские науки», 1965, № 3, 12—20 стр.

Готт В. С., Дерюшев В. В. и *др.* Гегель и некоторые идеи современной физики. — «Философские науки», 1968, № 4, 51—59 стр.

Грецкий М. Н. Критика неогегельянства марксистами Франции. — «Вопросы философии», 1963, № 8, 115—124 стр.

Губарь И. И. Белинский и Гегель. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1967, № 23, вып. 4, 106—110 стр.

Гулиан К. И. (РНР). Метод и система Гегеля, т. 1—2 (Перев. с рум. яз.). Т. 1. М., 1962, 445 стр.; т. 2. М., 1963, 818 стр.

Гулыга А. В. «Гегелевские исследования». — «Вопросы философии», 1969, № 1, 175—176 стр.

Гулыга А. В. Гегель. М., 1970, 272 стр.

Гулыга А. В. Разум и история. (Основная проблема философии истории Гегеля.) — «Философские науки», 1970, № 5, 102—108 стр.

Давидович В. Е. и *Малинин В. А.* Философия истории Гегеля и современность. (К итогам VII Международного Гегелевского конгресса.) — «Философские науки», 1969, №.5, 177—180 стр.

Давыдов Ю. Н. Критика иррационалистических основ гносеологии неогегельянства. — В кн.: «Современный объективный идеализм». М., 1963, 43—113 стр.

Давыдов Ю. Н. Искусство и элита. М., 1966, гл. 1, § 2. Гегелевская критика романтической концепции искусства, 36—71 стр.; гл. 2, § 2. Гносеологические основы шеллингианской концепции искусства и критика их Гегелем, 101—115 стр.

Деборин А. М. Философия и политика. М., 1961, раздел IV, § 6. Гегель и диалектика, 527—606 стр.

Деборин А. М. Социально-политические учения нового и новейшего времени, в трех томах, т. II. М., 1967. Очерк десятый. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831), 299—333 стр.

Демихов М. А. Гегель — ранний Маркс. Методы мышления (до 1842 г.). — «Вестник МГУ». Серия философии, 1971, № 3, 28—37 стр.

Джохадзе Д. В., Михаленко Ю. П. Гегель и актуальные проблемы марксистской философии (Научная сессия, посвященная 200-летию со дня рождения Гегеля). —«Философские науки», 1971, № 4, 173—176 стр.

Дынник М. А. Современная историография домарксистской диалектики. — «Философские науки», 1966, № 2, 67—76 стр.

Дынник М. А. Теоретико-познавательная структура истории домарксистской диалектики. — В кн.: «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970, 129—148 стр.

Ефимов С. Ф. Совпадение диалектики, логики и теории познания в философии Гегеля. — В кн.: «Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки». М., 1964, 55—94 стр.

Ефимов С. Ф. Совпадение диалектики, логики и теории познания в философии Гегеля. — «Уч. зап. Орловского ГПИ», 1964. Т. 26. Кафедра философии, вып. 1, 3—222 стр.

Жданов Ю. А. Эйнштейн и Гегель. — В кн.: «Актуальные проблемы науки». Ростов-на-Дону, 1967, 36—47 стр.

Жожа А. (РНР) В. И. Ленин о разработке диалектической логики в связи с общим развитием логики. — «Философские науки», 1962, № 1, 68—79 стр.; № 2, 11—22 стр.

Заиченко Г. А. VIII Международный гегелевский конгресс. — «Філософська думка», 1971, № 1, 117—120 стр.

Золтаи, Денеш (ВНР). Т. Адорно и негативность философии музыки. — «Вопросы философии», 1971, № 8, 73—84 стр.

Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960, гл. III, § «Гегелевское понимание конкретного», стр. 128—139 и др.

Ильенков Э. В. Проблема идеала в философии. Статья первая. — «Вопросы философии», 1962, № 10, 118—128 стр.

Ильенков Э. В. Гегель и современность. — «Правда» от 23 августа 1970 г.

Иовчук М. Т. Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970, 334 стр.

Иовчук М. Т. Интерпретации и оценки философии Гегеля в России XIX в. — «Философские науки», 1971, № 3, 105—112 стр.

«История зарубежной домарксистской философии». М., 1971, гл. «Гегель (1770—1831)», 147—161 стр.

«История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа». М., 1971, 536 стр.

«История философии», в шести томах. Т. V—VI, ч. 1—2. М., 1961—1965. По именному указателю к томам.

«История философии в СССР», в пяти томах. Т. II—IV. М., 1968—1971. Т. II, разд. 2; т. III, разд. 1—3; т. IV, гл. 8, 12 и др.

Каландаришвили Г. М. Проблема отражения движения в логике понятий. Тбилиси, 1966, отд. II, гл. 1, § 3. О первой попытке построения учения об отражении диалектики вещей в «логике» понятий, 79—81 стр. и др.

Каменский З. А. История философии отдельного народа .— «Вопросы философии», 1968, № 3, 63—73 стр.

««Капитал» Маркса, философия и современность». М., 1968, 759 стр.

«Карл Маркс. Биография». М., 1968, 745 стр.

«Карл Маркс. Биография». Написана Генрихом Гемковым в соавторстве с Оскаром Гоффманом, а также Гейнцем Гюммлером и др. Перев. с нем. яз. М., 1969, 366 стр.

Кармышев Г. П., Амантаев Б. А. Исходный пункт (начало) логики Гегеля. — «Філософська думка», 1971, № 4, 24—34 стр. На укр. яз. Резюме на русск. яз.

Касымжанов А. Х. Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания (по «Философским тетрадям» В. И. Ленина). Алма-Ата, 1962, ч. 1, гл. II. Гегелевская концепция диалектики, 43—74 стр.; гл. III. Критика гегелевской концепции совпадения диалектики, логики и теории познания, 75—83 стр.

Квижинадзе Р. К критике гегелевского понимания критерия истины. — «Труды Тбилисского гос. ун-та». Серия философских наук, 1964, т. 92, 21—39 стр. На груз. яз., резюме на русск. яз.

Кедров Б. М. Классификация наук, в 2-х томах. Т. I. Энгельс и его предшественники. М., 1961, гл. IV, § 1. Идеи диалектической классификации наук у представителей немецкой классической философии. Принцип развития духа от низшего к высшему у Гегеля, 219—228 стр.

Кедров Б. М. Ленинское завещание разрабатывать диалектику. — «Вопросы философии», 1972, № 3, 9—19 стр.

Кечекьян С. Ф. Гегель и историческая школа права. — «Известия высш. учебн. завед.» Серия правоведения. Л., 1967, № 1, 104—109 стр.

Кешелава В. В. Важный этап в формировании философии марксизма (К. Маркс. К критике гегелевской философии права. 1843 г.). — «Вопросы философии», 1968, № 5, 42—52 стр.

Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970, гл. 1. Реформа гегелевской диалектики, 6—71 стр.

Киссель М. А., Эмдин М. В. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966, 124 стр.

Клейн М. (ГДР). Идейное развитие молодого Энгельса. — «Философские науки», 1970, № 5, 80—91 стр. § «Переход Энгельса к революционному демократизму и к гегелевской философии (1838—1840)»; § «Позиция Энгельса в младогегельянском движении (1840—1842)», 81—87 стр.

Клейн М. Духовное развитие молодого Энгельса. — В кн.: «Ф. Энгельс и современные проблемы философии марксизма». М., 1971, 39—72 стр.

Коган С. Я. Проблема языка в философии Гегеля и экзистенциализм. — «Вопросы философии», 1966, № 4, 121—131 стр.

Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971. Гегель, стр. 98—101.

Копнин П. В. Идея как форма мышления. Киев, 1963, гл. 1, § 4. Идея — центральный пункт философской системы Гегеля, 37—47 стр.

Копнин П. В. Настоящее и будущее искусства. — «Коммунист Украины», 1965, № 5, 83—87 стр.

Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966, отдельные §§ в главах III, VII, VIII.

Копнин П. В. Логические основы науки. Киев, 1968, 283 стр.

Копнин П. В. Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969, гл. II. § 4. 102—107 стр.; гл. III, § 2. Идеи диалектической логики до Маркса и др.

Копнин П. В. Гегелевская идея о совпадении диалектики, логики и теории познания и ее значение для развития философии. — «Вестник АН СССР», 1970, № 8, 38—47 стр.

Корню О. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность. Перев. с нем. яз. Т. 1—3. М., 1959—1968.

Корню О. Преодоление Марксом гегелевской и фейербаховской идеологии в «Экономическо-философских рукописях». — «Вопросы философии», 1961, № 8, 88—100 стр.

Корчемкин С. Е. Отношение марксизма к философии Гегеля: опредмечивание и распредмечивание. — В кн.: «В. И. Ленин и теория отражения». Свердловск, 1970, 58—64 стр.

Кох Г. Марксизм и эстетика. Об эстетической теории Карла Мар-

кса, Фридриха Энгельса и Владимира Ильича Ленина. Перев. с нем. яз. М., 1964, гл. IV. О домарксистской эстетике, 95—103 стр.

Кошев В. М. В. И. Ленин о сущности объективного противоречия. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1970, № 11, вып. 2, 44—49 стр.

Краснорядцев Н. Г. Идея общественного прогресса в философии Гегеля. — В кн.: «Ростовский-на-Дону университет. Научная конференция аспирантов, 7-я», 1967. Материалы VII и VIII научных конференций аспирантов. Серия гуманитарных наук, 1967, 161—165 стр.

«Краткий очерк истории философии», изд. 2. М., 1971, гл. VIII, § 5, 271—292 стр.

Кузнецов К. Т. Возникновение научного коммунизма. М., 1968, гл. II, § 5. Роль немецкой классической философии и английской классической политической экономии в идейной подготовке научного коммунизма. О Гегеле, 72—74 стр.; гл. VI, § 3. Начало критического пересмотра Марксом гегелевской философии... 214—224 стр.; л. VII, § 2. Критика тайны гегелевской спекулятивной конструкции... 325—334 стр.

Курсанов Г. А. Гегелевская диалектика и теория познания. — «Природа», 1970, № 8, 38—43 стр.

Ланге Э. «Феноменология духа» — истинный исток и тайна гегелевской философии. — «Вестн. Белорусского ун-та», 1970, № 3, 19—32 стр. На белор. яз.

Лапин Н. И. О времени работы Маркса над рукописью «К критике гегелевской философии права». — «Вопросы философии», 1960, № 9, 155—158 стр.

Лапин Н. И. Молодой Маркс. М., 1968, гл. IV. Через критику Гегеля — к научному мировоззрению, 141—200 стр. и др.

Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965, гл. 1, § 3. Проблема субъекта — объекта в философии немецкого классического идеализма (Кант и Гегель), 24—40 стр.

«Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970, 619 стр.

«Ленинизм и философские проблемы современности». М., 1970, 653 стр.

«Ленинский этап в развитии философии марксизма». М., 1972, 439 стр.

Лифшиц М. Эстетика Гегеля (К выходу в свет нового издания). — «Вопросы философии», 1968, № 4, 137—147 стр.

Лутай В. С. О методе построения системы диалектического материализма. Киев, 1970, гл. 1, § Метод построения «Логики» Гегеля, 34—46 стр.

Макаров А. Д. Историко-философское введение к курсу марксистско-ленинской философии, изд. 2. М., 1967. Классическая немецкая философия конца XVIII — первой половины XIX в. Георг Вильгельм Фридрих Гегель, 203—217 стр.

Маковельский А. О. История логики. М., 1967, гл. XVI. Логика в Германии в первой половине XIX в. О Гегеле, 477—488 стр.

Мальцева М. А. Ф. Энгельс как историк философии. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1970, № 17, вып. 3, 32—38 стр.

Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания). М., 1968, 191 стр.

Мамедов Ш. Ф. Книга о Гегеле на туркменском языке. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1971, № 1, 85—87 стр.

Манджиев Т. Б. Проблема идеального в философии Гегеля. — В кн.: «Ростовский-на-Дону университет. Научная конференция аспирантов, 11-я», 1970. Материалы научн. конференции. Серия гуманитарных наук, 1970, 27—30 стр.

Маньковский Б. С. Учение Гегеля о государстве и современность. М., 1970, 120 стр.

Маркуш Д. (ВНР). К анализу «Экономическо-философских рукописей» К. Маркса. — «Философские науки», 1961, № 1, 98—108 стр.

Мелещенко З. Н. Немецкая философия XIX — начала XX в. в идейной борьбе за национальное единство Германии. Л., 1965, гл. I, § 1, 5—17 стр.; гл. II, § 2. Ф. Лассаль и Г. Гегель. Философия истории. Государство и право, 40—49 стр.; гл. III, § 1, 2, 3, 63—76 стр.

Мелещенко З. Н. Природа в философии Гегеля. — «Природа», 1970, № 8, 43—46 стр.

Мелещенко З. Н. Немецкая натурфилософия и учение Гегеля о природе в «Феноменологии духа». — «Философские науки», 1970, № 6, 35—44 стр.

Мельвиль Ю. К. Понятие «хитрость разума» в философии истории Гегеля. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1971, № 6, 49—58 стр.

Митин М. Б. Изучение и исследование произведений Руссо и Гегеля в СССР. — «Вопросы философии», 1963, № 1, 61—72 стр.

Митин М. Б. Эстетика Гегеля и современность. — «Вопросы философии», 1964, № 12, 55—65 стр.

Митин М. Б. «Философия истории» Гегеля и современность. — «Философские науки», 1969, № 4, 107—114 стр.

Михаленко Ю. П. Марксизм и изучение гегелевского наследия. Сессия в Москве, 16—17 февраля 1971 г. — «Вестник АН СССР», 1971, № 6, 120—122 стр.

Можеева А. К. К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса. — В кн.: «Проблема человека в современной философии». М., 1969, 145—188 стр. О Гегеле, 149—176 стр.

Можнягун С. Эстетика Гегеля в наши дни. — «Октябрь», 1970, № 8, 200—203 стр.

Мудрагей Н. С. Проблема рационального и иррационального в философии Гегеля. — В кн.: «Проблемы философской науки». Сборник аспирантских статей. Вып. 2. М., 1971, 278—298 стр.

Муминов И. М. Рациональное зерно диалектики Гегеля. — В кн.: «Избранные труды», в трех томах, т. 2. Ташкент, 1970, 51—162 стр. *

Назаренко А. Ф. К вопросу о социальной детерминированности природы понятия (по «Философским тетрадям» В. И. Ленина). — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1970, № 5, вып. 1, 141—144 стр.

Нарский И. С. Об историко-философском развитии понятия «отчуждение». — «Философские науки», 1963, № 4, 97—106 стр.

Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969, Введение. Характеристика проблемы и уроки истории диалектики, 3—33 стр.

---

* Кандидатская диссертация написана в 1940 г. и защищена в 1941 г. Публикуется впервые.

Нарский И. С. Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969, разд. II, гл. 1. Противоречия движения в гегелевской трактовке, 55—83 стр.

Нарский И. С. В. И. Ленин и проблемы истории диалектики. — «Философские науки», 1969, № 4, 22—34 стр.

Нарский И. С. Проблема отношения диалектического противоречия к формально-логическим связям в философии Гегеля .— «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4, 29—38 стр.

Нарский И. С. Гегель и современная логика. — «Вопросы философии», 1970, № 8, 44—54 стр.

Нарский И. С. Истолкование категории «случайность». — «Философские науки», 1970, № 1, 43—53 стр.

Нарский И. С. Ленинские традиции борьбы за материализм и диалектику .— «Философские науки», 1972, № 2, 30—33 стр.

Недзельский Ф. В. О некоторых аспектах проблемы прерывности-непрерывности в работах Гегеля. — В сб.: «Некоторые философские проблемы естествознания (Материалы к заседанию секции физики 30 и 31 мая 1967 г.)». М., 1967, 20—25 стр.

Нерсесянц В. С. Марксова критика гегелевской философии права (в период перехода К. Маркса к материализму и коммунизму) .— «Вестник МГУ». Серия права, 1965, № 1, 49—58 стр.

Нерсесянц В. С. Гегелевская концепция права. — «Сов. государство и право», 1969, № 10, 69—75 стр.

Нерсесянц В. С. Гегелевская диалектика политики. — «Вопросы философии», 1970, № 8, 16—24 стр.

Нерсесянц В. С. Философское учение Гегеля о государстве и праве. — «Сов. государство и право», 1970, № 9, 32—40 стр.

Никитченко В. С. Гегель о соотношении сущности и явления. — «Научные труды Ташкентского ун-та», 1963. Нов. сер. философ. науки. Кн. 4. Вып. 230. Философия, 187—206 стр.

Никитченко В. С. Соотношение категорий сущности и явления в марксистско-ленинской философии. Ташкент, 1966, гл. I, § 3. Немецкий классический идеализм о сущности и явлении (Кант и Гегель). О Гегеле, 53—70 стр.

Нурматов М. Х. Проблема тождества в диалектике. Ташкент, 1969, гл. 1, § «Категории тождества и различия в истории философии». О Гегеле, 36—43 стр.

Оботурова Г. Н. Бесконечность материального мира и ее отражение в диалектике понятий. — «Философские науки», 1971, № 6, 72—73, 77—78 стр.

Овсянников М. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих .— «Философская энциклопедия», т. I. М., 1960, 327—336 стр.

Овсянников М. Ф. Проблема эстетического у Гегеля. — В кн.: «Эстетическое». М., 1964, 34—56 стр.

Овсянников М. Ф. Эстетика Гегеля. — В кн.: «История немецкой литературы», в пяти томах, т. 3 (1790—1848 гг.). М., 1966, гл. XX, 310—321 стр.

Овсянников М. Ф. Эстетика Гегеля и современность. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4, 49—56 стр.

Овсянников М. Ф. Гегель. М., 1971, 223 стр.

Овсянников М. Ф., Средний Д. Д. Эстетика Гегеля в современной борьбе идей. — «Вопросы философии», 1970, № 8, 54—65 стр.

Огурцов А. П. Категория меры в истории диалектики. — «Вопросы философии», 1964, № 12, 33—44 стр.

Одуев С. Ф. Ленинское философское наследие и критика современного ревизионизма. — «Вопросы философии», 1972, № 3, 54—65 стр.

Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1962, 550 стр.

Ойзерман Т. И. Гегель и современное буржуазное сознание. — «Вопросы философии», 1968, № 5, 30—41 стр.

Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969, 398 стр.

Ойзерман Т. И. Социальный смысл философии Гегеля. — «Вопросы философии», 1970, № 8, 5—15 стр.

Ойзерман Т. И. Главные философские направления (Теоретический анализ историко-философского процесса). М., 1971, 383 стр.

Ойзерман Т. И. Философские направления как предмет исследования (К вопросу о закономерностях историко-философского процесса). — «Вопросы философии», 1971, № 8, 51—62 стр.

Оруджев З. М. К. Маркс и диалектическая логика. Баку, 1964, гл. I, § 2. Соотношение истории развития предмета и логики его познания. Критика гегелевской абсолютизации логического способа отображения предмета, 52—75 стр.; § 3. Отношение познающего мышления к движению сущности предмета, 75—80 стр. и далее, а также гл. II.

Оруджев З. М. Единство диалектики, логики и теории познания в «Капитале» К. Маркса. Баку, 1968, гл. I, § 1. Переход от явления к сущности — непосредственная задача научного познания. Критика гегелевского извращения проблемы, 29—36 стр.; § 5, 112—116 стр.; гл. III, § 2. Совпадение диалектики и логики в «Капитале» и критика гегелевской концепции их непосредственного тождества, 230—234 стр.

Оруджев З. М. К дискуссии о тождестве бытия и мышления. — «Философские науки», 1969, № 2, 124—131 стр.

Панасюк, Ришард (ПНР). Левые гегельянцы и молодой Маркс. — «Вопросы философии», 1969, № 12, 107—117 стр.

Парамонов Б. М. Влияние философии истории Гегеля на зарождение теории славянофильства .— В кн.: «Вопросы философии и социологии», вып. I. Л., 1969, 83—87 стр.

Перерва В. В. Против буржуазных извращений этических взглядов молодого Гегеля. — В кн.: «Из истории зарубежной философии XIX—XX веков». М., 1967, 63—80 стр.

Перерва В. В. О правомерности и актуальности постановки проблемы исследования этических взглядов Г. В. Ф. Гегеля. — В кн.: «Историко-философский сборник». М., 1969, 60—79 стр.

Петров, Сава (НРБ). Парадоксы в философской интерпретации. — «Вопросы философии», 1972, № 1, 106—117 стр.

Пилипенко Н. В. Необходимость и случайность. М., 1965, гл. I. Необходимость и случайность в домарксистской философии. О Гегеле, 19—23 стр.

Пионтковский А. А. Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория. М., 1963, 468 стр.

Погосян В. А. Критический анализ гегелевской концепции отчуждения абстрактно-духовного труда по «Феноменологии духа». — В кн.: «Из истории зарубежной философии XIX—XX веков». М., 1967, 24—41 стр.

Погосян В. А. Социологический анализ отчуждения правовой

личности (по «Феноменологии духа» Гегеля). — В кн.: «Философско-социологические проблемы теории личности», ч. 2. М., 1969, 3—30 стр.

Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960. Гл. XI. Гегель, 170—179 стр.; гл. XII. Гегель, 180—193 стр.

Поршнев Б. Ф. Периодизация всемирно-исторического прогресса у Гегеля и Маркса. — «Философские науки», 1969, № 2, 56—64 стр.

Причепий Е. М. Критика К. Марксом гегелевской концепции отчуждения и «Экономическо-философские рукописи 1844 года». — «Студенческие научные записки Киевского ун-та», сборник XXIX, 1962, 11—18 стр. На укр. яз.

Пузиков П. Д. Гегелевское понимание тождества как закона отражения. — «Философские науки», 1970, № 5, 109—116 стр.

Резвицкий П. И. Категория совести в этике Гегеля. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1965, № 5, вып. 1, 137—141 стр.

Ризз Г. И. К вопросу о влиянии Гегеля на формирование государственных теорий XIX — XX веков (Зарубежная философия). — В кн.: «Вопросы философии и социологии», вып. I. Л., 1969, 88—92 стр.

Ризз Г. И. Гегель и теории естественного права. — В кн.: «Вопросы философии и социологии», вып. II. Л., 1970, 84—91 стр.

Ризз Г. И. О периодизации эволюции социально-политических взглядов Гегеля. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1970, № 17, вып. 3, 122—126 стр.

Розенталь М. М. Диалектика «Капитала» К. Маркса, изд. 2. М., 1967, 592 стр.

Розенталь М. М. О так называемой «незаинтересованности» эстетических суждений. — «Философские науки», 1971, № 6, 97—100 стр.

Руднева Е. Г. Теория пафоса в эстетике Гегеля (К проблеме идейной направленности художественного произведения). — «Вестник МГУ». Серия филологии, 1967, № 1, 40—50 стр.

Рыскалиев Т. Х. К характеристике гегелевского историзма. — «Ин-т философии и права. Алма-Ата. Конференция аспирантов по вопросам философии и права, 1970. Материалы...» Алма-Ата, 1970, 49—59 стр.

Рябинчев П. А. Гегель о воспитании. — «Советская педагогика». М., 1970, № 8, 116—124 стр.

Садовский Н. А. Новое о Гегеле. *Жак Д'Онт.* Гегель в условиях его времени. Берлинский период. 1818—1831. Париж, 1968, 302 стр. (Рец.). — «Вопросы философии», 1971, № 3, 181—182 стр.

Самбуров Э. А. К вопросу о трактовке Гегелем категории «Мера». — «Труды Иркутского ун-та». Серия философии, 1967, т. 46, вып. 5, 54—65 стр.

Свидерский В. И. О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании. М., 1962, гл. III. § «Представление об элементах и структуре в истории философии», 101—106 стр.

Свидерский В. И., Кармин А. С. Конечное и бесконечное. Философский аспект проблемы. М., 1966, гл. I, § «Развитие представлений о развитии конечного и бесконечного», 24—26 стр.

«VII Международный гегелевский философский конгресс (Париж, 1969). Доклады советских ученых». М., 1970, 80 стр.

Здесь: *Митин М. Б.* «Философия истории» Гегеля и современность, 3—17 стр.; *Пионтковский А. А.* Познание и исторический про-

цесс, 18—28 стр.; *Ситковский Е. П.* Диалектика в гегелевском учении о всемирной истории, 29—44 стр.; *Маслин А. Н.* Гегелевская концепция роли личности в истории, 45—52 стр.; *Давидович В. Е.* Свобода как критерий исторического прогресса в гегелевском и марксистском понимании, 53—59 стр.; *Малинин В. А.* Философия истории Гегеля и русская философия XIX века, 60—71 стр.; *Сенин Н. Г.* Историческая концепция Гегеля и место в ней народов Востока, 72—79 стр.

Семашко Л. М. Диалектика Платона и ее интерпретация Гегелем. — «Философские науки», 1971, № 4, 92—100 стр.

Сидорченко А. И. Протестантская теология и философский идеализм. — «Вопросы философии», 1971, № 8, 63—72 стр.

Ситковский Е. П. Ленин и гегелевская философия. — В кн.: «Ленин как философ». М., 1969, 399—417 стр.

Ситковский Е. П. Философия Гегеля и вопросы религии. — «Вопросы научного атеизма», 1970, вып. 10, 84—129 стр.

Скворцов Л. В. Обретает ли метафизика «второе дыхание»? М., 1966, раздел I. Отход от гегелевской методологии, 9—34 стр. и др.

«Современная буржуазная философия». М., 1972. — Здесь: *Богомолов А. С.* Глава V. Абсолютный идеализм, §§ 1, 2, 3 и гл. VI. Неогегельянство в Германии и Италии, §§ 1, 2, стр. 178—180, 195—200, 206—215, 221—224 и др.

Соколов В. К. Методологическая роль эстетической теории в историко-эстетическом исследовании. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1971, № 4, 64—68 стр.

Средний Д. Д. Гегелевская теория трагического и современность. — «Философские науки», 1967, № 1, 67—76 стр.

Средний Д. Д. Гегелевская концепция личности и современность. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4, 39—48 стр.

Станкевич Л. П. Активность как мера деятельности личности. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 6, 25—32 стр.

Стрельченко Г. А. Закономерности развития философии (Историко-философское введение). — В кн.: «Вопросы марксистско-ленинской истории философии». Ярославль, 1967, гл. V, § 4. Философия Гегеля, 72—78 стр.

Суворов Л. Н. Вопросы диалектики в «Философских тетрадях» В. И. Ленина. М., 1960, гл. II и III.

Суворов Л. Н. Развитие В. И. Лениным марксистской диалектики в послеоктябрьский период. — «Философские науки». 1960, № 1, 16—26 стр.

Суворов Л. Н. Гегель и философские дискуссии 20-х годов. — «Философские науки», 1971, № 5, 142—149 стр.

Суслова Л. А. Рассудок и разум как моменты процесса познания в философии Гегеля. — «Вестник ЛГУ». Серия экономики, философии и права, 1967, № 23, вып. 4, 110—112 стр.

Суслова Л. А. Категории рассудка и разума в философии Гегеля. — В кн.: «Проблемы философии и социологии». Л., 1968, 121—126 стр.

Суслова Л. А. Категория рассудка и разума в философии Гегеля и проблема уровней знания. — «Уч. зап. Калининградского ун-та». Серия общественных наук, 1968, вып. 3, 32—68 стр.

Тобиаш Фр. (ЧССР). Гегель о проблемах геологии. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1971, № 1, 70—77 стр.

Тюхтин В. С. Категории «форма» и «содержание» и их структурный анализ. — «Вопросы философии», 1971, № 10, 88—98 стр.

«Философия и современность». Сборник статей. М., 1971, 376 стр.

«Философская энциклопедия», т. 1—5. М., 1960—1970 *.

«Философские проблемы «Капитала» К. Маркса». М., 1968, 313 стр.

Фогелер Я. Г., Заиченко Г. А. На VIII Международном гегелевском конгрессе. — «Философские науки», 1971, № 1, 173—179 стр.

«Фридрих Энгельс. Биография». М., 1970, 627 стр.

«Ф. Энгельс и современные проблемы философии марксизма». М., 1971, 567 стр.

Ханжин А. П. К вопросу о гносеологических корнях идеалистической диалектики Гегеля. — «Вопросы философии и психологии», ЛГУ, 1968, вып. 2, 77—81 стр.

Ханжин А. П. Логико-эстетическая проблема противоречия в системе Гегеля. — В сб.: «Некоторые вопросы философских наук. Материалы теоретической конференции молодых ученых», ч. 2. Л., 1968, 103—119 стр.

Хачикян Я. И. Гегель и проблема предмета искусства. — «Вестн. общественных наук АН Арм. ССР». Ереван, 1970, № 8, 78—85 стр.

Чагин Б. А. Учение Гегеля о возможности и действительности и его рациональный смысл. — В кн.: «Проблема возможности и действительности». М., 1964, 225—241 стр.

Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970. Гл. III, § 2. Некоторые философы о происхождении философии, 184—192 стр.

Чарыев Г. О. Гегелевское и марксистское понимание начала философии. — «Изв. АН Туркм. ССР». Серия общественных наук. Ашхабад, 1965, № 5, 19—25 стр.

Чарыев Г. О. Мера в «Науке логики» Гегеля. Ашхабад. 1969, 135 стр. На туркменск. яз.

Челидзе М. И. Основные особенности критики диалектики Гегеля в буржуазной философии. Тбилиси, 1966, 295 стр. На груз. яз. Резюме на русск. и нем. яз.

Челидзе М. И. От наивной диалектики древних греков до формирования марксистской диалектики. Тбилиси, 1969. На груз. яз. О Гегеле, 147—165 стр.

Челидзе М. И. Гегель и неогегельянство. Тбилиси. 1970, 52 стр. На груз. яз.

---

* Здесь кроме указанной выше специальной статьи М. Ф. Овсянникова о Гегеле во многих других статьях раскрываются общефилософские, историко-философские, эстетические, этические взгляды Гегеля. См., например, статьи: «Бытие», «Сознание», «Движение», «Действительность», «Диалектика», «Идеализм», «Материализм», «Идеальное», «Идея», «Истина», «Качество», «Количество», «Мера», «Метод», «Понятие», «Практика», «Пространство и время», «Противоречие», «Теория познания», «Философия», «История философии», «Немецкая философия», «Гармония», «Прекрасное», «Эстетика», «Долг», «Совесть», «Этика» и др. Более подробно об этом см. по Алфавитному предметно-именному указателю в пятом томе «Философской энциклопедии», стр. 643.

Шевченко В. К анализу гегелевского решения проблемы начала. — В кн.: «Проблемы философии и социологии». Свердловск, 1970, 13—16 стр.

Шептулин А. П. Система категорий диалектики. М., 1967, гл. I, § 2. Гегелевское решение проблемы взаимосвязи категорий, 18—51 стр.

Шептулин А. П. Категории диалектики. М., 1971, гл. VII. Развитие форм мышления в процессе движения познания от одной категории к другой. О Гегеле, стр. 248—263 и др.

«VI Международный гегелевский философский конгресс (Прага, 1966). Доклады советских ученых». М., 1968, 92 стр.

Здесь: *Пионтковский А. А.* Политическая оценка гегелевской философии права, 4—11 стр.; *Маньковский Б. С.* Актуальные проблемы гегелевской философии права, 12—18 стр.; *Шинкарук В. П.* О месте права в формообразованиях человеческого духа в философии Гегеля, 19—26 стр.; *Щиглик А. И.* Соотношение категорий «гражданское общество» и «государство» в «Философии права» Гегеля, 27—36 стр.; *Карпушин В. А.* Проблема труда в «Философии права» Гегеля и генезис материалистического понимания истории, 37—44 стр.; *Хайкин А. Л.* Критика этики Канта в «Философии права» Гегеля, 45—50 стр.; *Балагушкин Е. Г.* Социальный аспект семьи в гегелевской философии, 51—63 стр.; *Мамут Л. С.* «Философия права» Гегеля и марксистская общая теория государства и права (Методологические аспекты), 64—72 стр.; *Вейнгольд Ю. Ю.* Категория «право» в философии Гегеля, 73—78 стр.; *Матвеев Г. К.* Гегель о причинности в праве, 79—84 стр.; *Овсянников М. Ф.* Влияние буржуазного государственного правового строя на судьбы духовной культуры и искусства, по Гегелю, 85—90 стр.

Шингаров Г. Х. Абсолютная идея Гегеля как идеализированный объект изучения диалектических закономерностей действительности. — В кн.: «Проблемы теории познания и логики», вып. 2. М., 1968, 108—113 стр.

Шингаров Г. Х. Система Гегеля и проблема системного подхода. — В кн.: «Анализ научного знания». М., 1970, 108—129 стр.

Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля. Киев, 1964, 295 стр.

Широканов Д. И. Диалектика необходимости и случайности. Минск, 1960, гл. I, § «Гегель о диалектике необходимости и случайности», 45—51 стр.

Широканов Д. И. Взаимосвязь категорий диалектики. Минск, 1969, гл. 2, § 2. Гегелевская система категорий диалектической логики. 93—130 стр.

Шкоринов В. П. Проблемы долга в этике немецких идеалистов. — В сб.: «Некоторые вопросы исторического материализма». Ростов-на-Дону. 1962. О Гегеле, 138—144 стр.

Штайгервальд Р. (ФРГ). Замечания по поводу слов Гегеля «...снизу, где гражданская жизнь конкретна...». — «Философские науки». 1971, № 2, 138—142 стр.

Штилер Г. (ГДР). Фридрих Энгельс и немецкая идеалистическая философия (Кант и Гегель). — В кн.: «Ф. Энгельс и современные проблемы философии марксизма». М., 1971, гл. 3, 73—89 стр.

Шугайлин А. В. О логике «Капитала» К. Маркса и диалектике Гегеля в связи с математическим методом. — «Вопросы политиче-

ской экономии». Киев, 1971, вып. 30. Методология и методика... 13—24 стр. На укр. яз.

Шур Э. Б. Два основных типа диалектических противоречий. — «Философские науки», М., 1971, № 6, 54—59 стр.

Щипанов И. Я. Гегель и русская философия. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4, 66—78 стр.

Эсалнек А. Я. Проблема жанра в «Эстетике» Гегеля. — «Вестник МГУ». Серия филологии, 1966, № 5, 51—60 стр.

Эфиров С. А. От Гегеля к... Дженнаро (О судьбах диалектики в буржуазной философии). М., 1960, 88 стр.

Яковлев В. П. К вопросу об оценке В. И. Лениным гегелевской концепции истории философии. — В кн.: «Материалы второй научной конференции аспирантов Ростовского-на-Дону университета». Ростов-на-Дону, 1960, 3—7 стр.

Яковлев М. В. Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964. Гл. I, § 5. Ленинская оценка историко-философской концепции Гегеля и ее методологическое значение, 63—82 стр.

Яковлев М. В. Методологические проблемы истории философии в трудах В. И. Ленина. — В кн.: «Ленин как философ». М., 1969, 375—398 стр.

Якушевский И. Т. «Советология» и материалистическая диалектика. — «Философские науки», 1971, № 1, 74—83 стр.

Ярушина Т. И. К истории проблемы целостности. — В кн.: «Теоретические проблемы современной медицины». М., 1967, 105—117 стр.

* *
*

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Работы разных лет. В двух томах. Сост., общ. ред. и вст. ст. А. В. Гулыги: Т. 1. М., 1970, 671 стр. *А. В. Гулыга.* Гегель. Вехи творческого пути, стр. 5—44; Т. 2. М., 1971, 630 стр.

Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль в России XIX века. М., 1973, 304 стр.

Дворцов А. Т. Гегель (жизнь, деятельность, учение). М., 1972, 173 стр.

Йовчук М. Т. О роли историко-философской науки в системе образования. — «Философские науки», 1973, № 2, 18—22 стр. (тезисы доклада, прочитанного на IX Международном гегелевском конгрессе в Антверпене в сентябре 1972 г.).

Кармышев Г. П. Логика Гегеля. Алма-Ата, 1972, 332 стр.

Кедров Б. М. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963, 295 стр.

Розенталь М. М. О характере развития философских категорий. — «Коммунист», 1972, № 13, 103—115 стр.

Согомонов Ю. С. Понятие «несчастное сознание» у Гегеля и его современные интерпретации. — «Уч. зап. Азербайджанского ун-та». Серия истории и философии. Баку, 1971, № 6, 89—93 стр.

Суворов Л. Н. Ленинские принципы изучения диалектики Гегеля. — «Вестник АН СССР», 1972, № 7, 90—104 стр.

Тавадзе И. О рациональном и мистическом в «Науке логики» Гегеля. Тбилиси, 1971, 217 стр.

Гевзадзе Г. Принцип единства противоположностей в философии Гегеля. — «Вестник АН Груз. ССР». Серия философии, психологии, экономии и права. Тбилиси, 1972, № 1. На груз. яз.

Фарман И. П. «Франкфуртская школа»: возникновение и основные вехи деятельности. (Критический очерк). — «Философские науки», 1972, № 3, 98—109 стр.

Филиппенко Л. А. Философское обоснование Гегелем эстетических потребностей. — «Уч. зап. Владимирского пед. ин-та», 1971, т. 42. Серия общественных наук, вып. 6, 211—224 стр.

Шешич Б. В. (СФРЮ). «Негативная диалектика» Т. Адорно. — «Философские науки», 1972, № 5, 126—131 стр.

Щербаков А. И. К вопросу о содержании понятия свободы воли в философии Гегеля. — «Научные труды Кубанского гос. ун-та». Краснодар, 1972. Вып. 158. Проблема свободного выбора и активности личности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч., изд. 2-е, т. 1—39. М., 1955—1966.
2. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1—55. М., 1958—1965.
4. «Ленинский сборник», т. XII. М.—Л., MCMXXXI.
5. *Абдильдин Ж. М.* Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата, 1967.
6. *Адлер М.* Марксизм, как пролетарское учение о жизни. Пг. — М., 1923.
7. *Адоратский В.* Гегель, Маркс и Ленин (Марксизм-ленинизм и гегелевская диалектика). — «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.
8. *Адоратский В.* Ленин о гегелевской логике и диалектике (по «Философским тетрадям»). — «Пролетарская революция», 1929, № 4.
9. *Аксельрод (Ортодокс) Л. И.* Предисловие к «Философской эволюции Маркса» Г. В. Плеханова. — «Группа «Освобождение труда»», сб. 2. М., 1924.
10. *Алексеев М. Н.* Диалектическая логика. М., 1960.
11. *Антонов Г. В.* От формальной логики к диалектике (Вопросы теории суждения). М., 1971.
12. *Аржанов М.* Гегель о национал-фашизме. — «Фронт науки и техники», 1931, № 12.
13. *Арзаканян Ц. Г.* К вопросу о становлении истории философии как науки. — «Вопросы философии», 1962, № 6.
14. *Асмус В. Ф.* Вопрос о непосредственном знании в философии Гегеля. — «Вопросы философии», 1962, № 9.
15. *Асмус В. Ф.* Диалектика необходимости и свободы в философии Гегеля. — «Философские науки», 1970, № 5.
16. *Асмус В. Ф.* Диалектический материализм и логика. Киев, 1924.
17. *Асмус В. Ф.* Учение Гегеля о правах и пределах формального мышления. — «Вопросы философии», 1970, № 8.
18. *Асмус В. Ф.* Эстетика Гегеля. — «Литература и марксизм», 1931, кн. 5.
19. *Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
20. *Банфи А.* Избранное. М., 1965.
21. *Бахтин М.* Эпос и роман. — «Вопросы литературы», 1970, № 1.
22. *Белинский В. Г.* Избранные философские сочинения, в двух томах, т. I. [М.], 1948.

23. *Бердяев Н.* Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910.
24. *Бердяев Н.* Критика исторического материализма. — «Мир Божий», октябрь, 1903.
25. *Бердяев Н. А.* Марксизм и религия. Paris — Варшава, 1929.
26. *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж, 1947.
27. *Бердяев Н.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.
28. *Бердяев Н.* Философия неравенства. Берлин, 1923.
29. *Бердяев Н.* Философия свободы. М., 1911.
30. *Бердяев Н.* А. С. Хомяков. М., 1912.
31. *Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.
32. *Бернштейн Э.* Исторический материализм. СПб., 1901.
33. *Бибиков С. Н.* Хозяйственно-экономический комплекс развитого Триполья. (Опыт изучения первобытной экономики). — «Советская археология», 1965, № 1.
34. *Бирюков Б. В.* Крушение метафизической концепции универсальности предметной области в логике. М., 1963.
35. *Богомолов А. С.* Гегель и наше время. — «Вестник МГУ». Серия философии, 1970, № 4.
35а. *Богомолов А. С.* Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. [М.], 1962.
36. *Богомолов А. С.* Философия Гегеля и современность. — «Коммунист», 1970, № 14.
37. *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Древняя Индия. М., 1969.
38. *Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. М., 1961.
39. *Боричевский И.* Введение в философию науки. (Наука и метафизика). Пг., 1922.
40. *Боровой А.* Личность и общество в анархистском мировоззрении. Пг. — М., 1920.
41. «Борьба идей в эстетике. V Гегелевский и V Международный конгресс по эстетике». М., 1966.
42. *Брушлинский В.* О категории меры у Гегеля. — «Вестник Коммунистической Академии», 1929, кн. 35—36.
43. *Быховский Б. Э.* Метод и система Гегеля. М., 1941.
44. *Вазюлин В. А.* Логика «Капитала» К. Маркса. М., 1968.
45. *Вайнштейн И. Я.* Гегель, Маркс, Ленин. Изд. 2-е. М.—Л., 1930.
46. *Варьяш А.* Диалектика у Ленина. М.—Л., 1928.
47. *Варьяш А.* Логика и диалектика. М.—Л., 1928.
48. «Вестник Коммунистической Академии», 1930, кн. 40—42.
49. *Виткин М. А.* Некоторые особенности развития докапиталистических формаций. — В кн.: «Философские проблемы исторической науки». М., 1969.
50. «Воспоминания родных о В. И. Ленине». М., 1955.
51. *Востриков А.* Отрицание отрицания и гегелевская триада. — «Под знаменем марксизма», 1941, № 5.
52. «Всемирная история» в десяти томах, т. I. М., 1956.
53. *Вышинский П. О* противоречии метода и системы в философии Гегеля. — «Красная новь», 1931, кн. 10—11.
54. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения в XIV томах. М., 1929—1958.
55. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1929.

56. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В двух томах. М., 1970—1971.

57. *Гегель, Георг Вильгельм Фридрих.* — В БСЭ, т. 10. Л., 1952.

58. *Гейзенберг В.* Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах. — «Вопросы философии», 1958, № 11.

59. *Георгиев Ф. И.* Противоположность марксистского и гегелевского учения о сознании. (Психологическая теория Гегеля.) М., 1961.

60. *Георгиев Ф. И.* «Рациональное зерно» в учении Гегеля о сознании. — «Советская педагогика», 1940, № 4—5.

61. *Герцен А. И.* Избранные философские произведения, в двух томах. [Л.], 1948.

62. *Глазман М. С.* Проблема прекрасного в эстетике Гегеля. Душанбе, 1960.

63. *Голосов В. Ф.* Диалектическое отрицание — метод «Феноменологии духа» Гегеля. — «Проблемы философии и научного коммунизма». Красноярский гос. пед. институт, вып. 3, 1970.

64. *Голосов В. Ф.* К вопросу о классовых корнях гегелевской философии. — «Ученые записки» Красноярского гос. пед. ин-та, 1955, т. IV, вып. 1.

65. *Голосов В. Ф.* Рациональное и мистическое в гегелевской теории являющегося духа. Красноярск, 1969.

66. *Гоникман С.* Учение Гегеля о «действительности». — «Под знаменем марксизма», 1924, № 1, 3.

67. *Горохов Ф.* Философско-исторические взгляды Гегеля и исторический материализм. — «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.

68. *Гулыга А. В.* Взгляды Гегеля на исторический процесс. — «Вестник истории мировой культуры», 1959, № 3 (15).

69. *Гулыга А. В.* Разум и история. (Основная проблема философии истории Гегеля.) — «Философские науки», 1970, № 5.

70. *Давыдов Ю. Н.* Борьба вокруг «Феноменологии духа» в современной буржуазной философии. — «Вопросы философии», 1959, № 2.

71. *Деборин А.* Вступительные замечания к конспекту «Науки логики» Н. Ленина. — «Под знаменем марксизма», 1925, № 1—2.

72. *Деборин А.* Гегель и диалектический материализм. — В кн.: «Гегель. Сочинения», т. I. М., 1929.

73. *Деборин А.* Маркс и Гегель. — «Под знаменем марксизма», 1923, № 8—9, 10; 1924, № 3.

74. *Деборин А.* Механисты в борьбе с диалектикой. — «Вестник Коммунистической Академии», 1927, кн. XIX.

75. *Деборин А.* Наши разногласия. — «Летописи марксизма», 1926, вып. II.

76. *Деборин А.* О статье Лассаля. — «Под знаменем марксизма», 1925, № 4.

77. *Дмитриев Г.* Логика Гегеля и логика марксизма. Логика Гегеля как учение о ступенях развития абсолютной идеи, природы и человеческого духа. — «Вестник Коммунистической Академии», 1929, кн. 35—36.

78. *Дмитриев Г.* Логика Гегеля и логика марксизма. Метод и содержание философии Гегеля. — «Под знаменем марксизма», 1930, № 4.

79. *Драбкина Е.* Черные сухари. М., 1970.
80. *Дынник М.* Учение Гегеля о случайности. — «Вестник Коммунистической Академии», 1929, кн. 34.
81. *Енчмен Э.* Восемнадцать тезисов о «теории новой биологии». Пятигорск, 1920.
82. *Звенигородцев Н.* Гегель и современные неогегельянцы. — «Под знаменем марксизма», 1928, № 6.
83. *Иовчук М. Т.* Диалектика Гегеля и русская домарксистская философия XIX века. — В кн.: «Русская прогрессивная философская мысль XIX века (30—60-е годы)». М., 1959.
84. *Иовчук М. Т.* Диалектика Гегеля и русская философия XIX века. — «Вопросы философии», 1957, № 4.
85. «История философии», в шести томах. М., 1957—1965.
86. «История философии в СССР», в пяти томах, т. 1—4. М., 1968—1971.
87. *Каммари М.* «Философия истории» Гегеля. — «Под знаменем марксизма», 1936, № 6.
88. *Кант И.* Сочинения в шести томах, т. 1—6. М., 1963—1966.
89. ««Капитал» Маркса, философия и современность». М., 1968.
90. *Карев Н.* Гегелевская диалектика в оценке молодого Маркса. — «Вестник Коммунистической Академии», 1927, кн. XXIII.
91. *Карев Н.* О действительном и недействительном изучении Гегеля. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 4—5.
92. *Касымжанов А. Х.* Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания (по «Философским тетрадям» В. И. Ленина). Алма-Ата, 1962.
93. *Кедров Б. М.* Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963.
94. *Кешелава В. В.* Миф о двух Марксах. М., 1963.
95. *Киссель М. А., Эмдин М. В.* Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. [Л.], 1966.
96. *Коган Л. А.* Ленинизм и борьба с позитивистскими тенденциями в первые годы после Октября. — В кн.: «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970.
97. *Конрад Н. И.* О рабовладельческой формации. — В кн.: «Запад и Восток». М., 1966.
98. *Константинов Ф.* Ленин и Гегель. — «Книга и пролетарская революция», 1937, № 10.
99. *Копнин П. В.* Диалектика как логика. [Киев], 1961.
100. *Копнин П. В.* Диалектика форм мышления в философии Гегеля. — «Вопросы философии», 1957, № 4.
101. *Копнин П. В.* Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969.
102. *Косамби Д.* Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
103. *Крупская Н. К.* Воспоминания о Ленине. М., 1957.
104. *Крупская Н. К.* О Ленине. М., 1971.
105. *Крюков М. В.* Социальная дифференциация в древнем Китае. — В кн.: «Разложение родового строя и формирование классового общества». М., 1968.
106. «К столетию Гегеля (Тезисы Всесоюзного общества воинствующих материалистов-диалектиков)». — «Фронт науки и техники», 1931, № 12.

107. *Курнаков Н. С.* Введение в физико-химический анализ. — «Избранные труды», т. I. М., 1960.
108. *Кучеров П.* Маркс как критик «Феноменологии духа» Гегеля. — «Проблемы марксизма», 1930, № 5—6 (7—8).
109. *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. М., 1968.
110. «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки». М., 1970.
111. *Лепешинский П.* На рубеже двух веков. — В кн.: «Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине», т. I. М., 1956.
112. *Лессинг Г. Э.* Лаокоон. М., 1957.
113. *Лифшиц М. А.* Вопросы искусства и философии. М., 1935.
113а. *Лифшиц М. А.* Эстетика Гегеля. — «Вопросы философии», 1968, № 4.
113б. *Лукач Г.* Материализация и пролетарское сознание. — «Вестник Социалистической Академии», 1923, кн. 4, 5.
114. *Максимов А.* «Философия природы» Гегеля. — «Под знаменем марксизма», 1935, № 1.
115. *Мамардашвили М. К.* Исторический метод в «Истории философии» Гегеля. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 3 (21).
116. *Марков А.* К. Маркс и его критика «Философии права» Гегеля. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 4.
117. «Марксистско-ленинская философия и социология в СССР и европейских социалистических странах». М., 1965.
118. *Массон В. М.* Проблема неолитической революции в свете новых данных археологии. — «Вопросы истории», 1970, № 6.
119. *Менде Г.* Путь Карла Маркса от революционного демократа к коммунисту. М., 1957.
120. *Милонов К.* Необходим ли нам Гегель? — «Под знаменем марксизма», 1925, № 7.
121. *Минин С.* Коммунизм и философия. — «Под знаменем марксизма», 1922, № 11—12.
122. *Минин С.* Философию за борт! — «Под знаменем марксизма», 1922, № 5—6.
123. *Митин М.* Боевые вопросы материалистической диалектики. М., 1936.
124. *Митин М. Б.* Гегель и теория материалистической диалектики. М., 1932.
125. *Митин М.* О реакционных социально-политических взглядах Гегеля. — «Большевик», 1944, № 12.
126. *Михайловский Н.* Литература и жизнь. — «Русское богатство», 1894, № 10.
127. *Нарский И. С.* Гегель и современная логика. — «Вопросы философии», 1970, № 8.
128. *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.
129. *Нарский И. С.* Проблема отношения диалектического противоречия к формально-логическим связям в философии Гегеля. — «Вестник МГУ», серия VIII, философия, 1970, № 4.
130. *Нарский И. С.* Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969.
131. *Невский В.* Нострадамусы XX века. — «Под знаменем марксизма», 1922, № 4.

132. «Некоторые итоги и перспективы». — «Естествознание и марксизм», 1929, № 3.
133. *Нерсесянц В. С.* Гегелевская диалектика политики. — «Вопросы философии», 1970, № 8.
134. *Никифоров В. Н.* Логика дискуссии и логика в дискуссии. (О раннеклассовых обществах.) — «Вопросы истории», 1968, № 2.
135. «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX в.». — «Большевик», 1944, № 7—8.
136. *Овсянников М. Ф.* Философия Гегеля. М., 1959.
137. *Овсянников М. Ф.* Эстетика Гегеля и современность. — «Вестник МГУ», серия VIII, философия, 1970, № 4.
138. *Овсянников М. Ф., Средний Д. Д.* Эстетика Гегеля в современной борьбе идей. — «Вопросы философии», 1970, № 8.
139. *Ойзерман Т. И.* Социальный смысл философии Гегеля. — «Вопросы философии», 1970, № 8.
140. *Ойзерман Т. И.* Философия Гегеля. М., 1956.
141. *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1962.
142. *Оруджев З. М.* Единство диалектики, логики и теории познания в «Капитале» К. Маркса. Баку, 1968.
143. *Оруджев З. М.* Маркс и диалектическая логика. Баку, 1964.
144. *Парамонов Б. М.* Влияние философии истории Гегеля на зарождение теории славянофильства. — «Вопросы философии и социологии», вып. I. Л., 1969.
145. *Парсаданов Н. Я.* Над страницами Лессинга. — «Творчество», 1958, № 2.
146. *Петров С.* Нестандартните логики и «романтичната» диалектика. — «Философска мисъл», 1969, кн. 6.
147. *Пионтковский А. А.* Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория. М., 1963.
148. *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения, т. I—V. М., 1956—1958.
149. *Плеханов Г. В.* Сочинения, т. XVIII. М.—Л., 1925.
150. *Плеханов Г. В.* Год на Родине, т. 1—2. Paris, 1921.
151. *Поршнев Б. Ф.* Периодизация всемирно-исторического прогресса у Гегеля и Маркса. — «Философские науки», 1969, № 2.
152. «Проблемы советского социалистического государства и права в современный период». М., 1969.
153. *Пузиков П. Д.* Гегелевское понимание тождества как закона отражения. — «Философские науки», 1970, № 5.
154. *Радлов Э. Л.* Философский словарь. М., 1913.
155. *Ральцевич В.* Гегель как идеолог буржуазии. — «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.
156. *Ризэ Г. И.* К вопросу о влиянии Гегеля на формирование государственных теорий XIX—XX веков. — В кн.: «Вопросы философии и социологии», вып. I. Л., 1969.
157. *Рожицын В.* Гегель и Фейербах о религии. М.—Л., 1925.
158. *Розенталь М. М.* Вопросы диалектики в «Капитале» Маркса. М., 1955.
159. *Розенталь М. М.* Принципы диалектической логики. М., 1960.

160. *Рудаш Л.* Преодоление капиталистического овеществления или диалектическая диалектика тов. Лукача. — «Вестник Коммунистической Академии», 1925, кн. X.

161. «Русская прогрессивная философская мысль XIX века (30—60-е годы)». М., 1959.

162. *Семенов В. С.* К. Маркс о классах и классовой борьбе. — В кн.: «Маркс и социология». М., 1968.

163. *Семковский С. Ю.* Этюды по философии. М., [1924].

164. *Сергеев В. С.* История Древней Греции. М., 1948.

165. *Серебряков М. В.* Фридрих Энгельс в молодости. Л., 1958.

166. *Ситковский Е. П.* Философские предшественники диалектического материализма: Гегель и Фейербах. Издание Академии, 1941.

167. *Соколов В. В.* Философия Гегеля. М., 1959.

168. *Средний Д. Д.* Гегелевская концепция личности и современность. — «Вестн. МГУ». Серия философии, 1970, № 4.

169. *Средний Д. Д.* Гегелевская теория трагического и современность. — «Философские науки», 1967, № 1.

170. *Степанов И.* Диалектическое понимание природы — механистическое понимание. — «Под знаменем марксизма», 1925, № 3.

171. *Степанян Ж. С.* О специфике предмета видов искусства. — В кн.: «Некоторые вопросы специфики искусства». Ереван, 1970.

172. *Степанян Ц. А.* «Рациональное зерно» в диалектике Гегеля. — «Ученые записки МГПИ имени К. Либкнехта». М., 1940, V, вып. 1.

173. *Столяров А.* Диалектический материализм и механисты. Наши философские разногласия. Л., 1930.

174. *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967.

175. *Суслова Л. А.* Категория рассудка и разума в философии Гегеля. — В кн.: «Проблемы философии и социологии». [Л.], 1968.

176. *Тавадзе И. К., Каландаришвили Г. М.* В. И. Ленин о «Науке логики» Гегеля. Тбилиси, 1959.

177. *Танхилевич О.* Об историческом и логическом. (К вопросу о гегелевском наследстве.) — «Под знаменем марксизма», 1931, № 6.

178. *Тренделенбург А.* Логические исследования, ч. 1. М., 1868.

179. *Федосеев П.* Противоположность идеалистической диалектики Гегеля и марксистского диалектического метода. — «Большевик», 1944, № 9.

180. «Физическая география частей света», под ред. А. М. Рябчикова. М., 1963.

181. *Хлябич И.* К вопросу об оценке философского наследства Гегеля. — «Коммунист», 1956, № 17.

182. *Цейтлин З.* Физика Гегеля. — «Под знаменем марксизма», 1925, № 5—7.

183. *Чаттопадхьяя Д.* Локаята Даршана. М., 1961.

184. *Черкесов В. И.* Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962.

185. *Чернышев Б. С.* Социологические мотивы в эстетике Гегеля. — «Искусство», 1927, кн. IV.

186. *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения в трех томах. М., 1950—1951.

187. *Шагинян М.* О природе времени у Гегеля. — «Новый мир», 1970, № 8.

188. *Шинкарук В. И.* О месте права в формообразованиях чело-

веческого духа в философии Гегеля. — «Философские науки», 1968, № 1.

189. *Ширвиндт М.* Гегель и современная буржуазная философия. — «Проблемы марксизма», 1932, № 7—8.

190. *Щипанов И. Я.* Гегель и русская философия. — «Вестн. МГУ». Серия философии, 1970, № 4.

191. *Щипанов И. Я.* Критика классиками русской философии реакционных сторон философии Гегеля. — «Пропагандист», 1945, № 17.

192. *Эйзенштейн С. М.* Избранные произведения, в шести томах, т. 2. М., 1964.

193. *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. Academia, 1934.

194. *Юдин П.* Борьба на два фронта в философии и гегелевская диалектика. — «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.

195. *Яновская С.* Категория количества у Гегеля и сущность математики. — «Под знаменем марксизма», 1928, № 3.

196. «Abstracts of the IV-th International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science». Bucharest, 1971.

197. *Adorno Th. W.* Drei Studien zu Hegel. Aspekte. Erfahrungsgehalt. Skoteinos oder Wie zu lesen sei. Frankfurt am Main, 1963.

198. *Adorno Th. W.* Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966.

199. «Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels». Hrsg. von O. Negt. Frankfurt am Main, 1970.

200. *Althusser L.* Lénine et la philosophie. Paris, 1968.

201. *Althusser L.* Pour Marx. Paris, 1965.

202. *Althusser L.* e. a. Lire le «Capital». T. I, II. Paris, 1965.

203. *Barion J.* Hegel und die marxistische Staatslehre. Bonn, 1963.

204. *Bayer R.* Histoire de l'esthétique. Paris, 1961.

205. *Becker W.* Hegels Begriff der Dialektik als das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und phänomenologischen Dialektik. 1969.

206. *Bloch E.* Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Berlin, 1951.

207. *Bourgeois B.* La pensée politique de Hegel. Paris, 1969.

208. *Coreth E.* Das dialektische Sein in Hegels Logik. Wien, 1952.

209. *D'Hondt J.* Hegel en son temps. Paris, 1968.

210. *Diogenes Laertius.* Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Bd. I. Berlin, 1955.

211. *Earle W.* Hegel and Some Contemporary Philosophies. — «Philosophy and Phenomenological Research», 1960, vol. XX, N 3.

212. *Garaudy R.* Dieu est mort. Etude sur Hegel. Paris, 1962.

213. *Garaudy R.* Le grand tournant du socialisme. Paris, 1969.

214. *Garaudy R.* Lénine. Paris, 1968.

215. *Garaudy R.* Karl Marx. Paris, 1964.

216. *Garaudy R.* Marxisme du XX-e siècle. Paris, 1966.

217. *Garaudy R.* La pensée de Hegel. Paris, 1966.

218. *Garaudy R.* Sur «mai étudiant» et sur la philosophie de Lénine. — «La Pensée», 1969, N 145.

219. *Goblot J. J.* Pour une approche théorique des «faits de civilisation», (II). — «La Pensée», 1967, N 134.

220. *Gropp R. O.* Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels. — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1954, N 1.

221. *Hegel.* Principes de la philosophie du droit. Edition Gallimard. Paris, 1966.

222. *Hegel G. W. F.* Rechtsphilosophie. Leipzig, 1921.
223. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 12. Berlin, 1840.
223a. Hegel-Jahrbuch 1970. Meisenheim am Glan, 1971; Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim am Glan, 1972.
224. «Hegel und wir», Hrsg. von E. Lange. Berlin, 1970.
225. Hegels handschriftliche Zusätze zu seiner Rechtsphilosophie. Hegel-Archiv. Bd. II, Heft 2.
226. «Hegels Theologische Jugendschriften». Tübingen, 1907.
227. *Heintel E.* Hegel und die analogia entis. Bonn, 1958.
228. *Heiss R.* Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. Köln—Berlin, 1963.
229. *Heiss R.* Wesen und Formen der Dialektik. Köln—Berlin, 1959.
230. *Hook S.* Hegel and his Apologists. — «Encounter», 1966, N 5.
231. *Hyppolite J.* Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
232. *Jaskowski J.* Rachunek zdań dla systemów dedukcyjnych sprzecznych. — «Studia societatis scientiarum torunensis», sect. A, vol. 1. N 5. Toruń, 1948.
233. *Köhler H.* Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken. München, 1961.
234. *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. [Paris], 1947.
235. *Kosik K.* Hegel a naše doba. — «Literàri noviny». Praha, 1956, N 48, 17 list.
236. *Krumpel H.* Zur Moralphilosophie Hegels. Berlin, 1972.
237. *Landgrebe L.* Hegel und Marx. — «Marxismusstudien», Tübingen, 1954.
238. *Lefebvre H.* Marx. Paris, 1969.
239. *Lévi-Strauss Cl.* La pensée sauvage. Paris, 1962.
240. *Litt Th.* Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg, 1953.
241. *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1964.
242. *Lukács G.* Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Neuwied und Berlin, 1971.
243. *Marcuse H.* Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt am Main, 1932.
244. *Marcuse H.* Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus. — «Die Gesellschaft», 1932, N 9.
245. *Marcuse H.* Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. New York, 1954.
246. *Marcuse H.* Über konkrete Philosophie. — «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1929, Bd. 62.
247. *Marcuse H.* Zum Problem der Dialektik. — «Die Gesellschaft», 1931, N 8.
248. *Marsch W. D.* Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik. 1965.
249. *Narski I. S.* Hegel und die Logik unserer Zeit. — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1971, N 1.
250. *Negt O.* Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Fr./M., 1970.
251. *Orcel J.* Remarques à propos du livre de R. Garaudy: «Marxisme du XX-e siècle». — «La Pensée», 1967, N 134.
252. *Popper K.* The Open Society and its Enemies, v. 2. New York, 1962.

253. *Reichenbach H.* Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Berlin—Grünewald, 1951.
254. *Riedel M.* Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität. Stuttgart, etc. 1965.
255. *Rogowski L. S.* Logika kierunkowa a heglowsk. teza o sprzeczności zmiany. Toruń, 1964.
256. *Rosenkranz K.* Hegels Leben. Berlin, 1844.
257. *Sarlemijn A.* Hegelsche Dialektik. Berlin (West) — New York, 1971.
258. *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.
259. *Teussèdre B.* L'esthétique de Hegel. Paris, 1958.
260. *Tõkei F.* A társadalmi formák elméletéhez. [Budapest], 1968.
261. *Weil E.* Hegel et l'Etat. Paris, 1950.
262. *Wetter G. A.* Die Umkehrung Hegels. Köln, 1963.
263. «Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»». Berlin, 1968.
264. «Zum Hegelverständnis unserer Zeit. Beiträge marxistisch-leninistischer Hegelforschung». Hrsg. von H. Ley. Berlin, 1972.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр, Пьер 275
Августин, Аврелий 255
Адлер, Макс 300
Адоратский, Владимир Викторович 291, 294, 304, 305, 310
Адорно, Теодор 27, 390, 391
Аксельрод (Ортодокс), Любовь Исааковна 303
Александр Македонский 209, 211
Анаксагор 179, 274
Антонов, Георгий Владимирович 166
Ариосто, Лудовико 374
Аристотель 62, 83, 129, 155, 156, 185, 188, 255, 263, 272, 330, 359, 361
Асмус, Валентин Фердинандович 306, 310

Байе, Раймон 337
Бакрадзе, Константин Спиридонович 9, 314-315
Бакунин, Михаил Александрович 297
Бакурадзе, Отар Михайлович 29
Бальзак, Оноре де 326
Баммель, Григорий Константинович 305
Банфи, Антонио 65
Баумгартен, Александр Готлиб 330
Бауэр, Бруно 24, 287, 292, 300
Бауэр, Отто 305
Белинский, Виссарион Григорьевич 7, 52, 278—280, 282, 283, 347
Бердяев, Николай Александрович 293
Беркли, Джордж 201
Бернал, Джон Десмонд 376
Бернштейн, Эдуард 47, 48, 284, 296, 298, 384, 390
Берцелиус, Иёнс Якоб 172
Бёме, Якоб 275
Биркгоф, Георг Давид 165
Благоев, Димитрий 376
Блох, Эрнст 25, 392
Богданов, Александр Александрович 291, 298, 299, 301, 302, 309, 384
Бозанкет, Бернард 388
Бор, Нильс Хенрик Давид 17
Боричевский, Иван Адамович 302
Боровой, Алексей Алексеевич 295
Бройль, Луи де 187
Бруно, Джордано 90
Брэдли, Фрэнсис Герберт 388
Бэр, Карл Эрнст фон 172

Валь, Жан 227, 327
Варьяш, Александр Игнатьевич 304
Веттер, Густав 285
Винкельман, Иоганн Иоахим 331, 336
Витгенштейн, Людвиг 165
Вишневский, А. Ф. 306
Вольтер, Франсуа Мари 131, 132
Вольф, Христиан 203
Вундт, Вильгельм 283
Гайм, Рудольф 15
Гарденберг, Карл Август 52, 230

Гароди, Роже 20—25, 285, 383, 392
Гартман, Николай 70, 359
Гассенди, Пьер 275
Гейзенберг, Вернер 17
Гельвеций, Клод Адриан 275
Гераклит Эфесский 90, 179, 201, 273, 274
Гердер, Иоганн Готфрид 262
Герцен, Александр Иванович 7, 54, 278, 279, 281—283, 347
Гесс, Моисей 67
Гёте, Иоганн Вольфганг 18, 326, 333
Гобло, Жан-Жак 215
Гогоцкий, Сильвестр Сильвестрович 278
Гольбах, Поль Анри 275
Гомер 215, 369, 374
Горев, Борис Исаакович 306
Горохов, Федор Александрович 305, 310
Грамши, Антонио 376
Грегуар, Франц 227
Грин, Томас Хилл 388
Гуссерль, Эдмунд 292

Давыдов, Иван Иванович 278
Дальтон, Джон 172
Данте Алигьери 374
Дарвин, Чарлз Роберт 386
Деборин, Абрам Моисеевич 289—291, 294, 300, 303—305, 309, 310
Декарт, Рене 101, 102, 171, 276
Демокрит 31, 67, 274
Джентиле, Джованни 132
Дидро, Дени 275
Диккенс, Чарлз 326
Дильтей, Вильгельм 391
Димитров, Георгий Михайлович 376
Диоген Лаэртский 249
Дмитриев Г. 306
Добролюбов, Николай Александрович 278, 279
Донт, Жак 231, 244
Достоевский, Федор Михайлович 326
Дунс, Скот 275
Дюрер, Альбрехт 335
Дюринг, Евгений 47, 189

Зелены, Индржих 29
Зенон Элейский 137, 168

Изгоев (Ланде), Александр Соломонович 297
Ильенков, Эвальд Васильевич 29, 315
Ильин, Иван Александрович 132, 291, 292
Ингарден, Роман 359
Ипполит, Жан 27, 72, 226, 227, 390

Кальвез, Жан-Ив 29
Кант, Иммануил 23, 24, 103—105, 112, 116, 144, 156, 163, 164, 172, 189, 190, 227, 239, 262, 276, 292, 324, 327, 330, 332, 358, 363, 373, 384
Карев, Николай Александрович 304, 309
Карл Великий 216
Карл V 216
Карнап, Рудольф 137, 138
Каутский, Карл 8, 49, 50, 247, 289, 296, 300, 305, 384, 386
Кёлер, Ганс 29
Клисфен 218
Кожев, Александр 29, 72
Кольман, Арношт (Эрнст) 305
Конт, Огюст 295
Корню, Огюст 21, 29
Корш, Карл 72, 291, 299, 300
Коцебу, Август Фридрих Фердинанд 371
Кронер, Рихард 132
Крупская, Надежда Константиновна 190, 290, 383, 385
Кунов, Генрих 289
Курнаков, Николай Семенович 188
Кьеркегор, Сёрен 17
Кэрд, Эдуард 388

Лабриола, Антонио 376
Ламарк, Жан Батист 172
Ланге, Фридрих Альберт 174
Ландгребе, Людвиг 29
Лапин, Николай Иванович 21
Лаплас, Пьер Симон 172
Лафарг, Поль 376
Леви-Строс, Клод 20
Левит, Карл 69
Левкипп 274

Лейбниц, Готфрид Вильгельм 80, 81, 160, 161, 171, 255, 317
Ленгник, Фридрих Вильгельмович 384
Ленин, Владимир Ильич 6—8, 21, 23, 28, 30, 34, 36, 37, 40, 43, 44, 47—51, 54—64, 66, 69, 71, 72, 77, 78, 83, 89, 94, 111, 114—119, 129, 140—143, 164, 167, 171, 174, 180, 185, 186, 190, 191, 204, 222, 225, 231, 233, 236, 241, 243, 251, 267, 274, 276, 277, 282, 285, 289, 291—302, 304, 305, 306, 308, 309—311, 314, 340, 355, 375—378, 382—387, 393, 394, 396
Лепешинский, Пантелеймон Николаевич 384
Лессинг, Готхольд Эфраим 14, 359, 363
Литт, Теодор 390
Лифшиц, Михаил Александрович 310
Локк, Джон 106, 255, 332
Ломоносов, Михаил Васильевич 172
Лосский, Николай Онуфриевич 293
Лукасевич, Ян 167
Лукач, Дьёрдь (Георг) 72, 291, 299, 300, 391
Лукашова, Евгения Николаевна 213
Луначарский, Анатолий Васильевич 290
Луппол, Иван Капитонович 294, 304, 306, 309
Люксембург, Роза 376
Лютер, Мартин 211, 216, 276

Мабли, Габриель Бонно де 55
Макиавелли, Никколо ди Бернардо 250
Маркс, Карл 6—8, 14—16, 18, 20—23, 25, 26, 28—42, 44—50, 57, 59—64, 66—70, 72, 77, 100, 105—109, 111, 112, 116, 119, 129—131, 133, 174, 190, 191, 195, 201, 202, 205, 206, 209, 222—228, 231—237, 239, 240, 242, 243, 251, 262, 267, 268, 284—286, 288, 290—293, 295, 296, 298—301, 305, 308, 309, 312—316, 328, 333, 334, 340, 374, 375, 380, 382, 383, 385, 386, 389, 390, 392—394
Маркузе, Герберт 72, 390, 391
Марсель, Габриель 327
Мартов, Л. (Цедербаум, Юлий Осипович) 291, 295, 298
Массон, Вадим Михайлович 215
Менде, Георг 29, 33
Менделеев, Дмитрий Иванович 188
Мендельсон, Моисей (Мозес) 14
Меринг, Франц 21, 376
Мерло-Понти, Морис 29, 390
Миллер, Вальтер Фердинандович 302
Милль, Джон Стюарт 283
Минин, Сергей Константинович 302
Митин, Марк Борисович 310
Михайловский, Николай Константинович 47, 283, 284
Морелли 55

Наполеон Бонапарт 120, 137, 279, 333
Невский, Владимир Иванович 290, 291, 294
Негт, Оскар 390, 391
Нейман, Джон 165
Нечаев, Сергей Геннадиевич 297
Николай Кузанский 90, 275
Ницше, Фридрих 17, 69, 292
Новалис 372
Ньютон, Исаак 184, 256

Овсянников, Михаил Федотович 9, 21, 312, 314
Ойзерман, Теодор Ильич 21, 29, 312
Ольминский, Михаил Степанович 290, 291, 298
Оранский, Сергей Александрович 306
Оствальд, Вильгельм Фридрих 181

Парменид 273, 274
Перикл 216
Петрович, Гайо 25
Пизистрат 248—251

Планк, Макс Карл Эрнст Людвиг 182
Платон Афинский 15, 90, 161, 258, 272, 330, 348
Плеханов, Георгий Валентинович 7, 29, 33, 277, 282—284, 285—290, 296—298, 309, 347, 376, 378
Плуке, Готфрид 81, 160
Подволоцкий, Иван Петрович 306
Познер, Виктор Маркович 305
Политцер, Жорж 376
Поппер, Карл Раймунд 15—17
Поршнев, Борис Федорович 208, 221

Радичи, Люцио Ломбардо 7
Радлов, Эрнест Леопольдович 292
Редкин, Петр Григорьевич 278
Рейхенбах, Ганс 17, 165, 170
Рикардо, Давид 45, 286, 325
Робеспьер, Максимильен Мари Изидор 131, 132, 250
Рожицын, Валентин Сергеевич 302
Розенкранц, Карл 328
Розенталь, Марк Моисеевич 29
Рудаш, Ласло 300
Руссо, Жан Жак 131, 132, 220

Самарин, Юрий Федорович 278
Сартр, Жан-Поль 72
Секст Эмпирик 255
Скворцов-Степанов, Иван Иванович 303
Смирнов, Владимир Александрович 167
Смит, Адам 325
Сократ 211, 216
Соловьев, Владимир Сергеевич 292, 294
Солон 216, 218, 248, 249
Софокл 327, 374
Спиноза, Бенедикт 14, 160, 171, 276
Сталин, Иосиф Виссарионович 244, 305, 311
Стендаль (Бейль), Анри Мари 326
Степанян, Женя Степановна 353
Стирлинг, Джеймс Хатчисон 388
Столяров, Алексей Константинович 308
Стросон, Петр 167
Струве, Петр Бернгардович 284, 297
Стэн, Ян Эрнестович 304, 309
Субботин, Александр Леонидович 167

Тейяр де Шарден, Пьер 20
Тёкеи, Ференц 222—224
Теккерей, Уильям Мейкпис 326
Тициан, Вечеллио 335
Толстой, Лев Николаевич 326, 383
Тольятти, Пальмиро 376
Топорков, Алексей Константинович 306
Тренделенбург, Адольф 126

Фалес 183
Фейербах, Людвиг Андреас 6, 25, 28, 32—34, 62, 67, 68, 70, 129, 131, 268, 280, 284, 292, 334
Фихте, Иоганн Готлиб 21—25, 85, 105, 116, 201, 227, 239, 276, 330, 332
Фишер, Куно 313, 337
Фишер, Эрнст 25
Фома Аквинский 275
Фостер, Уильям 376
Фукидид 215

Хайдеггер, Мартин 70
Хайсс, Роберт 46
Хомяков, Алексей Степанович 278
Хук, Сидней 15, 16, 285

Цезарь, Гай Юлий 209, 211

Черкезов, Варлаам Николаевич 283
Чернышевский, Николай Гаврилович 7, 244, 278—284, 347
Чернов, Виктор Михайлович 295
Чичерин, Борис Николаевич 278

Шахрастани 255
Шевырев, Степан Петрович 278
Шекспир, Вильям 371, 374
Шеллинг, Фридрих Вильгельм Иозеф 17, 23, 160, 231, 276, 292, 327

Шиллер, Фридрих 325, 335, 365
Шинкарук, Владимир Илларионович 315, 317
Шлегель, Фридрих 276
Шмидт, Конрад 189, 284, 382
Шопенгауэр, Артур 15, 17
Шорлеммер, Карл 189
Шпет, Густав Густавович 292
Штейн, Генрих Фридрих Карл 52
Штирнер, Макс 24, 68, 69, 292, 300
Штраус, Давид Фридрих 292

Эйнштейн, Альберт 182, 183, 185
Эмпедокл 274
Энгельс, Фридрих 5, 6, 8, 13, 15, 16, 21, 22, 30, 31, 33—35, 38—40, 42, 46—48, 50, 53, 54, 57, 59, 60, 62, 64, 67—70, 72, 77, 84, 124, 163, 166, 174, 180, 183, 187, 188—191, 196, 207, 230, 232, 236, 239, 243, 246, 267, 284—286, 288, 290, 291, 296, 299, 300, 305, 308, 309, 314—316, 355, 375, 378, 382, 383, 385, 386, 394
Эрл, Уильям 18, 19
Эпикур 31, 67, 274

Юдин, Павел Федорович 305, 310
Юм, Дэвид 201, 384

Яновская, Софья Александровна 305

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 3

Гегель и некоторые актуальные проблемы марксистской теории (вместо введения) 5

Раздел I. ГЕГЕЛЬ И МАРКСИЗМ

I. Философия Гегеля и современная идеологическая борьба . . 13
II. К. Маркс и диалектика Гегеля 28
III. В. И. Ленин и философия Гегеля 46
IV. Философское наследие Гегеля и современная марксистско-ленинская мысль 65

Раздел II. ГЕГЕЛЬ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА

V. Гегелевская идея о совпадении диалектики, логики и теории познания 77
VI. Гегелевское понятие «спекулятивного мышления» и принцип тождества противоположностей 90
VII. Проблема субъекта и объекта в теории познания Гегеля и Маркса 100
VIII. Проблема практики в философии Гегеля 111
IX. Гегель и проблема предмета логики 120
X. Учение Гегеля о правах и пределах формального мышления 144
XI. Гегель и логика XX века 160
XII. Гегель и современное естествознание 171

Раздел III. ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

XIII. О достоинствах и недостатках философии Гегеля в связи с принципом историзма 195
XIV. «Философия истории» Гегеля (к вопросу о генезисе социального расчленения) 208

XV. «Философия права» Гегеля и марксизм 225
XVI. Диалектика демократии и дисциплины в философии Гегеля 243

Раздел IV. ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

XVII. Историко-философская концепция Гегеля 255
XVIII. Оценки и толкования философии Гегеля в трудах революционных мыслителей России XIX в. 277
XIX. Гегель и философские дискуссии 20-х годов 289
XX. Из истории исследования философии Гегеля в советской философской науке 306

Раздел V. ГЕГЕЛЬ И ВОПРОСЫ ЭСТЕТИКИ

XXI. Гегелевская эстетика и современность 321
XXII. Учение об идеале и критика теории подражания в эстетике Гегеля 327
XXIII. Проблема субъективности в гегелевской эстетике . . . 338
XXIV. Предмет искусства в эстетике Гегеля 347
XXV. Поэтическое и прозаическое в эстетике Гегеля 355
XXVI. Концепция характера в эстетике Гегеля 365

Заключение. Историческое значение философии Гегеля 375

Краткий библиографический указатель литературы о Гегеле, вышедшей в 1960—1970 гг. 397

Цитируемая литература 415

Указатель имен 425

Философия Гегеля и современность. Ред. коллегия: Л. Н. Суворов (отв. ред.) и др. М., «Мысль», 1973.

Ф 56

431 с. (АН СССР. Ин-т философии).

Книга «Философия Гегеля и современность» представляет собой обобщающее исследование с позиций марксизма-ленинизма исторической роли и современного значения философии великого немецкого идеалиста-диалектика Г. В. Ф. Гегеля. В этом коллективном труде учтены и обобщены результаты новейших исследований гегелевского теоретического наследия, которые в связи с недавно отмеченным всей прогрессивной мировой общественностью 200-летием со дня рождения философа приобрели особый размах.

Ф $\frac{0151\text{-}175}{004(01)\text{-}73}$ 19-73

1 Ф

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Редактор *Ц. Г. Арзаканян*
Младший редактор *Е. К. Тюленева*
Оформление художника *М. З. Шлосберга*
Художественный редактор *Л. Е. Безрученков*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *Т. С. Пастухова*

Сдано в набор 11 апреля 1973 г. Подписано в печать 11 сентября 1973 г. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 22,68. Учетно-издательских листов 23,49. Тираж 17 000 экз. А 03841. Заказ № 551. Цена 1 р. 64 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Ленинград, Центр, Красная ул., 1/3.